SPINOZA

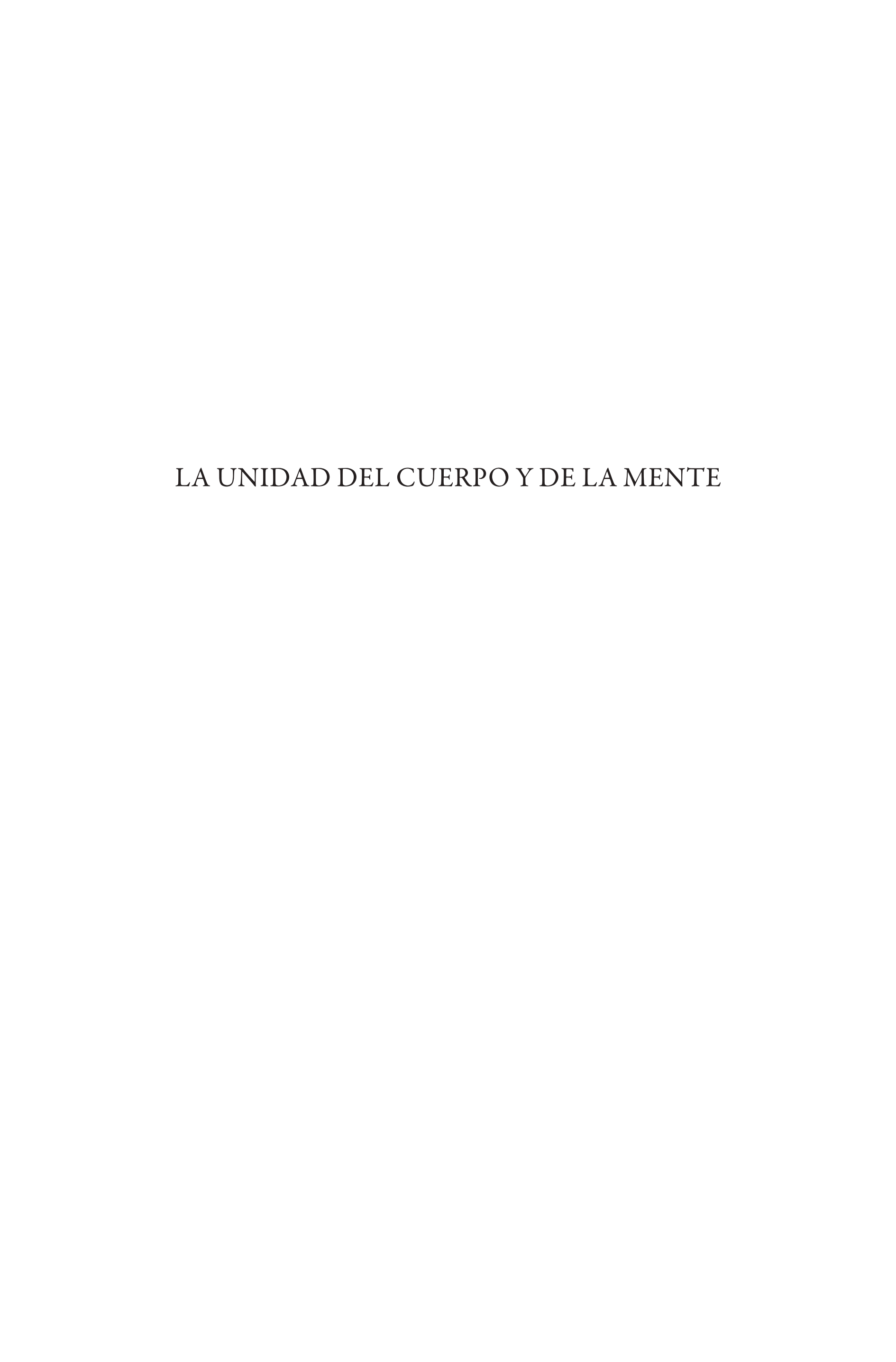
La unidad del cuerpo y de la mente

Afectos, acciones y pasiones en spinoza

Chantal Jaquet

Rieuwertsz | Biblioteca de filosofía spinozista





LA UNIDAD DEL CUERPO Y DE LA MENTE

Chantal Jaquet

LA UNIDAD DEL CUERPO Y DE LA MENTE

Afectos, acciones y pasiones en spinoza

Traducción de:

Cecilia Paccazochi y María Ernestina Garbino

Jaquet, Chantal
La unidad del cuerpo y de la mente. - 1a ed. - Córdoba : Encuentro Grupo Editor, 2013.
188 p. ; 19x13 cm. - (Biblioteca de filosofía spinozista / Diego Tatián)

Traducido por: María Ernestina Garbino y Cecilia Paccazochi
ISBN 978-987-1925-19-3

1. Filosofía Moderna. I. Garbino, María Ernestina, trad. II. Paccazochi, Cecilia, trad. III. Título
CDD 190

1° Edición.
Impreso en Argentina
ISBN: 978-987-1925-19-3
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.



www.editorialbrujas.com.ar
publicaciones@editorialbrujas.com.ar
Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616- Pasaje España 1485
Córdoba - Argentina.

A Pascal y Ariel
A la memoria del Trío Qui, Quo, Qua

INTRODUCCIÓN

Spinoza avait raison[1] (Spinoza tenía razón), es el título del último trabajo del célebre neurólogo Antonio R. Damasio, consagrado a desentrañar la naturaleza de los sentimientos. Luego de hacer la crítica de *L'erreur de Descartes* (El error de Descartes) en uno de sus libros anteriores, el director del departamento de neurología de la Universidad de Iowa se ubica resueltamente bajo el influjo de Spinoza para aclarar la naturaleza de los procesos psicofísicos activados por los sentimientos y ve en él al precursor de la neurobiología moderna. "Spinoza, confiesa, trató los temas que me preocupan como científico –la naturaleza de las emociones y los sentimientos, así como la relación entre la mente y el cuerpo– los mismos temas que preocuparon a tantos autores anteriormente. En mi opinión, sin embargo, parecería haber previsto las respuestas que desde entonces proponen los investigadores a estas cuestiones. Sorprendente"[2].

Este interés por la concepción spinozista de las relaciones entre el cuerpo y la mente no es un fenómeno aislado y excede el marco de un entusiasmo puntual como el de los neurólogos del otro

---

[1] Traducción publicada en Odile Jacob, 2003. El título original en inglés es *Looking for Spinoza, Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt, Inc., 2003.

[2] *Spinoza avait raison*, p. 17-18.

lado del Atlántico, ya que aquí es compartido por algunos investigadores entre los que figura Jean-Pierre Changeux. También el autor de *L'homme neuronal* reivindica abiertamente una filiación con Spinoza a lo largo de su diálogo con Paul Ricoeur, *Ce qui nous fait penser, La Nature et la Règle*. Desde el principio subraya el parentesco entre su itinerario y el del autor de la *Ética*. "Mientras escribía *El hombre neuronal*, descubrí la *Ética* de Spinoza y todo el rigor de su pensamiento. 'Voy a considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos': ¿Existe un proyecto más apasionante que comenzar una reconstrucción de la vida deshaciéndose de toda concepción finalista del mundo y de todo antropocentrismo, a resguardo de la imaginación y de la 'superstición religiosa', 'ese asilo de la ignorancia' según Spinoza?"[3]. A lo largo de todo el trabajo del fenomenólogo y neurobiólogo, la concepción spinozista de la unión del cuerpo y la mente le sirve de paradigma y de vía de entendimiento para abordar la difícil cuestión de las relaciones entre el cerebro y el pensamiento[4]. Jean-Pierre Changeux se remite a Spinoza para avalar la idea de una primacía del

---

[3] *Ibidem*, p. 16.

[4] Cf. nuestro artículo, "La référence à la conception spinoziste des rapports du corps et de l'esprit dans l'ouvrage de Paul Ricoeur et Jean-Pierre Changeux, Ce qui nous fait penser, La Nature et la Règle", en *Spinoza aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy 2002, (en prensa, Editions Edeka).

cerebro sobre la mente. Si para el autor de la *Ética* las ideas dependen de los afectos del cuerpo, es necesario determinar la estructura física del cerebro y sus modos de conexión sináptica para aclarar la naturaleza de los pensamientos[5].

La referencia a la concepción spinozista de la unión psicofísica excede la esfera de la neurobiología y alcanza a la biología toda entera, tal como lo demuestran el interés que manifiesta Henri Atlan por el filósofo holandés en su libro *La science est-elle inhumaine?* [6], y sus múltiples intervenciones ubicadas bajo el alto patrocinio del autor de la *Ética*[7]. El éxito del modelo spinozista no se limita a las ciencias de la vida, alcanza además a las ciencias económicas y sociales con trabajos tales como los del economista Frédéric Lordon que examina la teoría del *conatus* y de la potencia de actuar del cuerpo y la mente[8]. Ya que no es posible registrar todos los órdenes en los que actualmente la filosofía spinozista es operativa, es necesario tomar nota finalmente

---

[5] "Cualquiera sea la interpretación que hagamos de su filosofía, yo prefiero el conocimiento reflexivo de nuestro cuerpo, de nuestro cerebro, de sus funciones (el alma) como fundadora de la reflexión ética y del juicio moral". *Ce qui nous fait penser*, *La Nature et la Règle*, p. 34.

[6] Publicado en Bayard, Paris, 2002.

[7] Cf. su artículo "Théorie de l'action et identité psychophysique" en *Spinoza aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy 2002, (en prensa, Editions Edeka).

[8] Cf. su artículo "Spinoza et le monde social", en *Spinoza aujourd'hui*, Actes du colloque de Cerisy 2002, (en prensa, Editions Edeka).

de la extrema atención que desde hace años algunos psicomotricistas le conceden en el marco de una reflexión sobre sus prácticas terapéuticas. Es así que Béatrice Vendewalle, Bruno Busschaert y Bernard Meurin[9] buscan fundar una teoría que dé cuenta de su conocimiento y de su *savoir-faire* a partir de los principios que rigen las relaciones del cuerpo y de la mente en la *Ética*.

La actualidad del modelo spinozista es, pues, innegable y nos invita a reflexionar sobre el alcance y el valor de un entusiasmo que para el historiador de la filosofía es siempre sospechoso. Más allá del fenómeno de moda, invocar precursores o modelos suele ser, en efecto, problemático, ya que se funda en un conocimiento de segunda mano, y su función es más bien servir de garantía que restituir fielmente el pensamiento de un autor. Antonio Damasio, por ejemplo, no lo oculta y reconoce honestamente en dos oportunidades que no trabaja de filósofo y que su propósito no es la filosofía de Spinoza[10].

Por esto es importante retomar, desde una perspectiva filosófica, la cuestión de las relaciones entre la mente y el cuerpo y sus modalidades afectivas en Spinoza. Esclarecerla a la luz de las preguntas

---

[9] Cf. su conferencia titulada “Des esprits animaux aux neurotransmetteurs, qui sait ce que peut le corps?” en las XXXII Jornadas anuales de terapia psicomotriz, *Corps et culture*, Lille, 2 de octubre de 2003.

[10] Cf. *Spinoza avait raison*, p. 14 y 21.

actuales de la neurobiología, de las ciencias sociales, o de la psicomotricidad para verificar la pertinencia de las interpretaciones y establecer, a partir del examen de los textos, un modelo preciso y riguroso capaz de alimentar los debates contemporáneos.

Desde este punto de vista, es necesario antes que nada delimitar aquello que en la relación entre el cuerpo y la mente problematiza a los investigadores y los lleva a proclamar a Spinoza como un precursor. En su obra, Spinoza avait raison, Antonio Damasio se hace eco de las preocupaciones generales de sus contemporáneos y las resume bajo la forma de una serie de preguntas: "¿La mente y el cuerpo son dos cosas diferentes o constituyen una sola cosa? Si no son iguales, ¿están hechos de dos sustancias diferentes o de una sola? Si son dos sustancias, ¿la de la mente está primero y es la causa de la existencia del cuerpo y del cerebro, o bien la sustancia corporal está primero y su cerebro es la causa de la mente? ¿Cómo interactúan estas sustancias? ... Estas son algunas de las preguntas que abarca aquello que llamamos el problema de la mente y el cuerpo, cuya solución es central para entender quiénes somos"[11]. Aunque estas cuestiones parezcan resueltas o declaradas como falsos problemas según muchos científicos y filósofos, el desacuerdo que aún existe respecto al tema es, para Antonio Damasio, un indicio suficiente para mostrar que la solución propuesta no es satisfactoria o ha estado mal presentada.

---

[11] Ibídem. p. 183.

Estos problemas, efectivamente, no son nuevos, y han obsesionado a toda la filosofía desde Descartes. Para el autor de las *Meditaciones Metafísicas* el hombre está compuesto de dos sustancias, el alma o sustancia pensante, y el cuerpo o sustancia extensa. La unión entre una sustancia inmaterial o inextensa y una sustancia material o extensa sigue siendo incomprensible, pues plantea el problema de la posibilidad de su interacción. ¿Cómo una sustancia material podría producir efectos sobre una sustancia inmaterial y a la inversa? Es la cuestión clave que la princesa Elizabeth plantea a Descartes en una carta con fecha del 16 de mayo de 1643, rogándole que le explique "cómo el alma del hombre puede determinar los espíritus del cuerpo para producir las acciones voluntarias (siendo sólo una sustancia pensante)". La princesa de Bohème insiste en que cualquier determinación del movimiento implica un cambio o una modificación en la extensión que de ninguna manera se puede explicar por la acción de una sustancia inmaterial e inextensa.

Destacando los méritos de Descartes, Antonio Damasio retoma la pregunta de la célebre princesa y rechaza la tesis de la dualidad de las sustancias y su interacción misteriosa a través de la glándula pineal[12].

---

[12] "A Descartes le bastó con sugerir que la mente y el cuerpo interactúan, pero nunca explicó de qué manera esa interacción podía intervenir, más que diciendo que la glándula pineal era el vector de esas interacciones. Esta última, es una pequeña estructura ubicada en la parte baja del cerebro; ahora bien, sucede que esta estructura apenas está conectada y provista de lo que haría falta para lograr el trabajo

El dualismo psicofísico condujo a los científicos a un callejón sin salida. Por lo tanto es necesario recurrir a otros paradigmas. Antonio Damasio ve en la concepción spinozista la solución al problema que Descartes dejó en suspenso; le atribuye el mérito de haber puesto fin al dualismo estableciendo la unidad y la identidad del cuerpo y de la mente, considerándolos expresiones paralelas de la misma sustancia. "Cualquiera sea la interpretación que se prefiera sobre las declaraciones que hizo respecto a este tema, podemos estar seguros de que Spinoza cambió la perspectiva que heredó de Descartes diciendo, en la primera parte de la Ética, que el pensamiento y la extensión, aunque distintos, son los atributos de una sustancia única, Dios o la Naturaleza *(Deus sive Natura)*. La referencia a una sustancia única sirve para afirmar que la mente es inseparable del cuerpo y que ambos, de alguna manera, son de la misma índole. La referencia a los dos atributos, la mente y el cuerpo, reconoce la distinción de dos tipos de fenómenos, formulación que preserva un dualismo de "aspectos", aunque no de sustancias. Poniendo el

---

decisivo que Descartes le asigna. A pesar de su sofisticada concepción sobre los procesos mentales, corporales y fisiológicos, no precisó las mutuas conexiones de la mente y del cuerpo o bien las presentó de forma inverosímil. En esa época, la princesa Elisabeth de Bohemia, una estudiante brillante y apasionada como todo el mundo sueña con tener, había notado además lo que hoy nos resulta claro: para que la mente y el cuerpo efectúen el trabajo que Descartes exigía de ellos, tienen que estar *en contacto*. Sin embargo, vaciando la mente de toda propiedad física, Descartes hizo que ese contacto fuera imposible." *Op. cit.*, p. 188.

pensamiento y la extensión en pie de igualdad y uniéndolos a una sustancia única, Spinoza buscaba superar un problema al que Descartes se había enfrentado y no pudo resolver: la presencia de dos sustancias y la necesidad de integrarlas; frente a esto la solución de Spinoza ya no tenía la necesidad de una mente y un cuerpo que integrar y hacer interactuar; la mente y el cuerpo surgían paralelamente de la misma sustancia, reproduciéndose plena y mutuamente uno y otro a través de sus diferentes manifestaciones. En un sentido estricto, la mente no es causa del cuerpo y el cuerpo no es causa de la mente"[13].

Así, lo que más le interesa a Antonio Damasio de Spinoza es su ruptura con Descartes y su visión revolucionaria de las relaciones entre el cuerpo y la mente. Insiste sobre este punto en varias oportunidades[14]: "¿Qué es lo que vio entonces? Que la mente y el cuerpo son procesos paralelos y mutuamente correlativos. Que se duplican uno y otro en todas partes,

---

[13] Ibídem, p. 209-210.

[14] "Muy importante para lo que discutiré más adelante, es su idea de que pensamiento y extensión son dos atributos paralelos (digamos, expresiones de la misma sustancia). Negándose a fundar la mente y el cuerpo en sustancias diferentes, Spinoza expresaba su oposición a la visión del problema de la mente y el cuerpo que prevalecía en su época. Su desacuerdo contrastaba con un mar de tradicionalismos. Más sorprendente aún, era su idea según la cual *la mente y el cuerpo son una sola y misma cosa.* Esto abre una extraordinaria posibilidad. Es posible, que Spinoza haya intuido los principios que rigen los mecanismos naturales responsables de las expresiones paralelas de la mente y del cuerpo." *op. cit.,* p. 18-19.

como las dos caras de una misma cosa. Que en lo más íntimo de estos fenómenos paralelos, existe un mecanismo que sirve para representar los acontecimientos del cuerpo en la mente"[15].

Para ser más precisos, es la correspondencia entre la mente y el cuerpo que se manifiesta en los afectos y la pertinencia de su tratamiento, lo que hace que Antonio Damasio elogie el genio visionario de Spinoza y lo que justifica el título de su obra. "Podemos entonces preguntarnos: ¿Por qué Spinoza? En síntesis, podría decir que es perfectamente pertinente para cualquier discusión sobre la emoción y el sentimiento humano. Él veía en las necesidades, las motivaciones, las emociones y los sentimientos –todo el conjunto de lo que llamaba *affectus* (afectos)– un aspecto central de la humanidad. La alegría y la tristeza representaban dos conceptos cardinales en su intento por comprender al ser humano y sugerir cómo vivir mejor"[16].

En estas condiciones, la vía de análisis ya está completamente trazada: en consonancia con las preocupaciones de los investigadores contemporáneos, consistirá en examinar la relación entre la mente y el cuerpo a través del lente de los afectos, y en dimensionar el alcance de la ruptura de Spinoza con Descartes en este tema. La cuestión central, que es el tema del capítulo I, es saber cuál es la naturaleza exacta de la

---

15 *Spinoza avait raison*, p. 217.

16 Ibídem, p. 14.

relación entre la mente y el cuerpo. ¿El monismo atribuido a Spinoza implica realmente un paralelismo, tal como piensan Antonio Damasio y Jean-Pierre Changeux siguiendo a numerosos historiadores de la filosofía? Una vez determinada la manera en que se articulan las relaciones entre el cuerpo y la mente, en el capítulo II se analizarán las causas de la ruptura entre el autor de la *Ética* y el autor de las *Meditaciones*. Para evitar el mero esquema que opone el dualismo cartesiano al monismo spinozista, el propósito será comprender cómo esta ruptura estuvo pensada desde dentro por el mismo autor de la *Ética* y explicitar las razones expresamente adelantadas en la parte III de la obra. Entonces será posible reconstruir el trabajo de "pionero de las emociones" realizado por Spinoza, estudiando primero, en el capítulo III, cómo la concepción de los afectos se elaboró progresivamente y dio lugar a una génesis diferencial del *Tratado teológico* a la *Ética*, analizando luego la compleja definición del *affectus* en el capítulo IV, y midiendo, en el capítulo V, las variaciones psicofísicas a las que da lugar.

CAPÍTULO I

La naturaleza de la unión del cuerpo y la mente

Los datos del problema

Pese a estar constituido por un cuerpo y una mente, el hombre en Spinoza no es un ser doble compuesto por dos entidades realmente distintas. La unión entre cuerpo y mente debe ser pensada como una unidad y no como la conjunción de dos sustancias, extensa y pensante. En efecto, para el autor de la *Ética*, "la mente y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento, ora bajo el atributo de la extensión" [17]. De este modo Spinoza descarta el dualismo fundando la posibilidad de un doble acercamiento físico y mental a la realidad humana.

Pero si el cuerpo y la mente constituyen uno y el mismo ser expresado de dos maneras, resta saber cómo esos modos de concepción se articulan uno con el otro y se funden para comprender clara y distintamente la naturaleza del hombre. La mente *(mens)* en Spinoza no es ni una sustancia, ni un receptáculo, ni

---

[17] *Ética* II, XXI, escolio. Las citas de la *Ética* son tomadas de la traducción de Vidal Peña (Alianza Editorial) con la salvedad de que traducimos "mente" en vez de "alma", por expreso pedido de la autora. [N. del T.]

una facultad, es la idea del cuerpo[18]. El término *mens* no designa entonces otra cosa que la percepción o, más exactamente, la concepción que el hombre tiene de su cuerpo –y por extensión del mundo exterior– a través de los diversos estados que la afectan. La idea se define como un concepto que la mente crea porque es una cosa pensante[19]. Prefiriendo abiertamente el término "concepción" antes que "percepción", Spinoza pone el acento en el carácter activo y dinámico de la potencia de pensar que opera en la producción de ideas[20]. La mente es, en consecuencia, una manera de pensar el cuerpo, de hacerse una idea de éste, más o menos adecuada en función de la naturaleza clara o confusa de los afectos que lo modifican.

Asimilando la mente a la idea del cuerpo, el autor de la *Ética* indica la manera de concebir sus relaciones. Invita a pensar su unión sobre el modelo de la relación entre una idea y su objeto. Después de haber establecido en la proposición XIII de la parte II que "el objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo", concluye en el escolio que, "a partir de lo dicho, no sólo entendemos que la mente humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión de mente y cuerpo." La naturaleza de la unión entre una idea y su objeto, sin embargo, no es evidente. ¿Qué significa exactamente

---

18 Cf. *Ética* II, XIII.

19 Cf. *Ética* II, definición II.

20 Cf. la explicación de la definición II.

la tesis según la cual la mente está unida al cuerpo como una idea a su objeto?

Para ilustrar la naturaleza de esta relación, Spinoza recurre al ejemplo geométrico del círculo. “Un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos”[21]. El círculo es un modo de la extensión que se constituye a partir de la rotación de un segmento del cual una de las extremidades está fija y la otra móvil, y cuya propiedad es tener rayos iguales; la idea de círculo es un modo del pensamiento que se forma a partir de la idea de un segmento, y que comprende la idea de la igualdad de los rayos. El círculo y la idea del círculo no constituyen sin embargo dos seres distintos. Es el mismo individuo que es concebido a veces como modo de la extensión, el círculo, a veces como modo del pensamiento, la idea del círculo. Lo mismo ocurre con todos los cuerpos en la naturaleza y sus ideas. El árbol y la idea del árbol no constituyen dos seres diferentes, sino que remiten a una sola y misma cosa contemplada unas veces como una realidad material extensa y otras como el objeto de un pensamiento. Las ideas de círculo, de árbol o de cuerpo humano contienen objetivamente[22] todo lo que el círculo, el

21 *Ética* II, VII, escolio.

22 El término “objetivamente”, tomado del vocabulario de la escolástica, no debe ser entendido como lo contrario de “subjetivamente”. Se refiere a que una cosa es considerada como un objeto de pensamiento y alude

árbol o el cuerpo humano contienen formalmente. Para Spinoza, toda cosa posee una esencia formal que expresa su realidad y una esencia objetiva que es la idea de esta realidad. La esencia objetiva de una cosa es por lo tanto la idea de esta cosa y se distingue de la esencia formal que señala la cosa en su realidad material o en su forma. La mente, en cuanto idea, es entonces la esencia objetiva del cuerpo, es decir que comprende, a título de objeto de pensamiento, todo eso que la esencia del cuerpo comprende formal o realmente según el mismo orden y el mismo encadenamiento. Por ejemplo, si la forma del cuerpo es afectada por la presencia de Pedro, luego por la de Pablo, la mente va a tener sucesivamente la idea del cuerpo afectada por Pedro, luego por Pablo. La idea y su ideado son por lo tanto idénticos e indisociables.

Esta identidad, sin embargo, no excluye la alteridad. Aunque expresen una y la misma cosa, concebida unas veces bajo el atributo extensión y otras bajo el atributo pensamiento, el círculo y la idea del círculo no por eso son reducibles uno a otro. El círculo es un modo de la extensión, determinada únicamente por modos de la extensión. La idea del círculo es un modo del pensamiento, determinado únicamente por

---

a la representación, o a la concepción, que el alma se hace de esta. Así, para Descartes, "objetivamente" es sinónimo de "por representación" y se distingue de "formalmente" que significa realmente o actualmente. Cf. *Meditaciones* III, A. T., IX, p. 33: "Una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, por su idea."; ver igualmente p. 32.

modos del pensamiento. Siendo distinta de su objeto, posee una esencia formal propia y puede ser a su vez el objeto de una idea. Es lo que subraya el §27 del *Tratado de la reforma del entendimiento.* "Una cosa es el círculo y otra cosa es la idea del círculo. La idea del círculo no es un objeto con un centro y una periferia como el círculo, de la misma manera que la idea de un cuerpo no es el cuerpo mismo". Como el círculo y la idea del círculo, el cuerpo y la mente son dos expresiones de una sola y misma cosa, pero esas dos expresiones no son estrictamente reducibles una a la otra. Una idea expresa las propiedades de su objeto sin por eso tener las mismas propiedades que éste. En estas condiciones, el problema es delimitar la esencia de esta unión psicofísica, que implica a la vez la identidad y la diferencia entre el cuerpo y la mente, y determinar con precisión sus modalidades de expresión.

Para terminar con el paralelismo

Fundándose en la proposición VII de la parte II que establece que "el orden y la conexión de las ideas es el mismo (*idem est*) que el orden y la conexión de las cosas", los comentadores asimilan la identidad a una forma de paralelismo entre la cadena de las ideas y la cadena de las cosas, para concebir la unión psicofísica y la correlación entre los estados físicos y los estados mentales sobre la base de ese esquema, ya que la mente

y el cuerpo están unidos como una idea a su objeto[23]. Esta doctrina cuya paternidad corresponde, como se sabe, a Leibniz[24], es a menudo presentada como la expresión del pensamiento del autor de la Ética, aunque haya sido importada retrospectivamente a su sistema donde, estrictamente, no figura.

Martial Gueroult, señalando que en la proposición VII "se trata, entre los dos órdenes, más de una identidad que de un paralelismo"[25], recupera la fórmula leibniciana y deduce la existencia no sólo de un paralelismo extra-cognitivo, que rige las relaciones entre las ideas y las cosas fuera del pensamiento, sino también de un paralelismo intra-cognitivo, que admite dos formas, ya sea que éste exprese la identidad entre el encadenamiento de las ideas y de las causas en el atributo pensamiento o que exprese la identidad del encadenamiento de las ideas tomadas como objeto de otras ideas, las ideas de las ideas[26].

---

[23] Cf. *Ética* II, XIII.

[24] Cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1702), § XII, Gerh., *Phil. Schr.*, VI, p. 533: "Establecí un paralelismo perfecto entre lo que ocurre en la mente y lo que ocurre en la materia, habiendo mostrado que la mente, con sus funciones, es algo distinto de la materia, pero que, sin embargo, está siempre acompañada de los órganos de la materia, y que también las funciones de la mente están siempre acompañadas de las funciones de los órganos, que deben responderle, y que esto es recíproco y lo será siempre."

[25] *Spinoza, L'âme*, p. 64, Aubier.

[26] Ibídem, p. 66 y ss.

Entonces, si bien el término “paralelismo” es de un uso cómodo, en la medida en que expresa la idea de una correspondencia entre los modos de los atributos excluyendo cualquier interacción y cualquier causalidad recíproca, se acompaña inevitablemente de representaciones incómodas que perjudican la comprensión de la unión de los atributos y la unión de la mente y el cuerpo en Spinoza. La asimilación de la identidad entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, entre la mente y el cuerpo, a un sistema de paralelas, conduce a pensar la realidad sobre el modelo de una serie de líneas similares y concordantes que, por definición, no se confunden. El paralelismo extra-cognitivo se despliega así en una multitud de líneas, donde las dos primeras expresan la identidad entre el orden y la conexión de las ideas y el orden y la conexión de los cuerpos; la tercera expresa la identidad entre el orden y la conexión de las ideas y el de los modos del atributo X; la cuarta la identidad entre el orden y la conexión de las ideas y el de los modos del atributo Y; y así sucesivamente hasta el infinito. Reproducido hacia el interior del atributo pensamiento, el esquema paralelista toma forma intra-cognitiva y alinea el orden y la conexión de las ideas con el orden y la conexión de la idea de la idea; luego el orden y la conexión de las ideas de la idea con el orden y la conexión de la idea de la idea de la idea, *etc*.

Esta representación del orden de lo real reduce la Naturaleza a un plano en el que se yuxtaponen

una pluralidad, incluso una infinidad de líneas no secantes. Ahora bien, el orden es uno, tal como lo señala el escolio de la proposición VII de la *Ética* II: "ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras". La doctrina del paralelismo no restituye la idea de unidad presente en la concepción spinozista, porque introduce una idea de dualismo y de pluralidad irreductibles. Si bien se aplica perfectamente al sistema de Leibniz, para quien "el alma con sus funciones es algo que se distingue de la materia"[27], no conviene para dar cuenta de la unión tal como la entiende el autor de la *Ética*. En efecto, el cuerpo y la mente no están superpuestos en el hombre como paralelas, sino que designan una y la misma cosa expresada de dos maneras, tal como claramente lo recuerda el escolio de la proposición XXI de *Ética* II. Es verdad que las paralelas supuestamente se reúnen en el infinito y que por lo tanto no excluyen la existencia de un polo de unión. Sin embargo, hay que reconocer que la representación de las series lineales no restablece para nada la unidad del individuo y de su constitución.

Sin duda es posible responder a esta objeción afirmando que la unidad de las paralelas está dada por

[27] Cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1702), § XII, Gerh., *Phil. Schr.*, VI, p. 533.

la identidad de su dirección. Sin embargo, este argumento precipita los pilares del paralelismo de Caribdis a Escila, puesto que se apoya en un presupuesto completamente discutible, según el cual las diversas expresiones de una misma cosa en cada atributo tienen el mismo sentido y no pueden disentir. Ahora bien, esto no siempre es cierto. En este sentido, hay que notar que el caso de la mayor parte de los errores, tal como es analizado en el escolio de la proposición XLVII de *Ética* II, representa un contraejemplo que revela las debilidades de la doctrina del paralelismo, y en gran medida la invalida. En efecto, un solo y único error no se expresa de la misma manera en la mente y en el cuerpo, y corrobora una diferencia radical entre lo que pasa en el modo del pensamiento y lo que pasa en el modo de la extensión. Spinoza nos dice que "la mayor parte de los errores consisten simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas. En efecto, cuando alguien dice que las líneas trazadas desde el centro de un círculo a su circunferencia son desiguales, entiende por «círculo», en ese momento al menos, algo ciertamente distinto a lo que entienden los matemáticos. Asimismo, cuando los hombres yerran en un cálculo, tienen en la mente otros números que en el papel. Por lo cual, si se atiende sólo a dicha mente, no se puede decir que cometen error; sin embargo, parecen cometerlo, porque creemos que tienen en la mente los mismos números que están en el papel. Si no fuese así, no creeríamos en absoluto que yerran,

como no he creído que erraba uno a quien hace poco he oído gritar que «su patio había volado a la gallina del vecino», pues la intención de su pensamiento me parecía lo bastante clara"[28].

Si bien está fuera de cuestión analizar aquí la concepción spinozista de lo verdadero y de lo falso en toda su magnitud, es importante, sin embargo, señalar para nuestro propósito que el error que con más frecuencia se comete consiste en la divergencia entre lo que el hombre piensa y lo que dice o escribe. En todos los ejemplos mencionados, el error manifiesta una distorsión entre las ideas y las palabras o, dicho de otra manera, entre un modo del pensamiento y un modo de la extensión. Las ideas son, en efecto, fenómenos mentales, mientras que las palabras, así sean dichas o escritas en papel, son fenómenos físicos. "La esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en absoluto el concepto del pensamiento"[29]. Lejos de funcionar paralelamente, la mente y el cuerpo de un hombre en el error difieren profundamente. Desde el punto de vista de la mente, el error en realidad es verdad. "Si miras su mente, seguramente ellos no se engañan", dice Spinoza. Desde el punto de vista del cuerpo, el error es una mala aplicación de los nombres a las cosas. La mente piensa algo verdadero, pero el cuerpo por su boca o su mano expresa otra cosa. La

---

[28] *Ética* II, XLVII, escolio.

[29] *Ética* II, XLIX, escolio.

letra no sigue a la mente y este divorcio lleva a creer que los hombres se equivocan. En realidad, ninguno se equivoca jamás. Sólo que conjeturamos que el otro está en un error, porque tomamos sus palabras al pie de la letra y se las asignamos a su mente. Entonces este proceso es ilegítimo porque transformamos un movimiento corporal en un modo del pensamiento. Confundimos, en fin, un significado con un significante. El error es una apariencia ligada al hecho de que nuestro oído no comprende sensiblemente lo que, sin embargo, la mente del otro entiende inteligiblemente, aunque su cuerpo no lo transcriba de manera fiel. "Y de aquí surgen –concluye Spinoza– la mayor parte de las controversias, a saber, de que los hombres no expresan correctamente su pensamiento, o bien de que interpretan mal el pensamiento ajeno"[30]. La necesidad de la interpretación de las palabras o los textos, profanos o sagrados, prueba *a contrario* que la correlación entre el cuerpo y la mente no adopta la forma simple de un sistema de líneas paralelas, en cuyo caso no sería en absoluto necesario extraer reglas hermenéuticas para descifrar los significados. Bastaría ir palabra por palabra para aprehender linealmente el sentido y pasar del registro corporal al registro mental.

Desde este punto de vista, el caso del lapsus del hombre que gritaba que "su patio se había volado en la gallina del vecino" es particularmente revelador, ya que el cuerpo dice exactamente lo contrario de la

[30] *Ética* II, XLVII, escolio.

mente invirtiendo el orden de las cosas; prueba, si las hay, de que el paralelismo flaquea. Allí, la distancia entre el cuerpo y la mente es máxima, de modo que su unidad no tiene nada que ver con una identidad estricta y gemelar. Sin embargo, el pensamiento es claro y nadie tendrá dificultad para comprender que lo que el hombre quiere decir es que la gallina se fue volando a la casa del vecino.

¿Hay que decir, entonces, que es el cuerpo el que se equivoca y que es necesario alzarse contra este tradicional provocador de disturbios? Esta pregunta no tiene ningún sentido en la medida en que la verdad y la falsedad son modalidades de la idea y están vinculados con el pensamiento y no con la extensión. En realidad el cuerpo no se equivoca, sino que expresa lo mismo que la mente en un registro distinto. En otros términos, si hubiera error corporal, sólo estaría significando materialmente la verdad de la mente en la extensión. La inversión de las palabras respecto a las ideas resulta, en efecto, de un movimiento corporal que manifiesta físicamente la emoción, la sorpresa o el desasosiego ante el vuelo de algo pesado o su fuga a la casa del vecino. Esta inversión corresponde a un estado mental y juntos son uno solo, de modo que la diferencia de expresión no está en contradicción con la unidad psicofísica sino que la revela en toda su amplitud y su complejidad.

Si bien parece apropiada para expresar la correspondencia entre el orden de las ideas adecuadas y el de las afecciones del cuerpo, la doctrina del

paralelismo resulta extremadamente reductora y se presta a malentendidos. Presupone homologías y correspondencias biunívocas entre las ideas y las cosas, la mente y el cuerpo, y nos lleva a pensar las diversas expresiones modales según un esquema linealmente idéntico. Aparte de su posición en el espacio, las líneas paralelas son similares e intercambiables. Todo ocurre entonces como si la Naturaleza estuviera condenada a un eco sin fin, una repetición perpetua de lo mismo en cada atributo. Esta doctrina conduce a pensar la unidad como uniformidad. Ahora bien, que el orden y la conexión de las ideas sea el mismo que el orden y la conexión de las cosas, no significa que los modos de expresión de las ideas y de las cosas sean estrictamente idénticos y asuman siempre la misma importancia. La idea de paralela evoca la idea de una correspondencia monolítica y lleva a buscar sistemáticamente equivalencias entre los movimientos corporales y los pensamientos, y a ponerlas en un mismo plano. Los estados físicos son así acordes a los estados mentales de la misma manera que un punto de una línea se liga a otro según un esquema estrictamente recíproco. Entonces, no sólo que una asociación tal no siempre es interesante sino que además no considera el hecho de que ciertos acontecimientos se expresan más o mejor en un registro que en otro. ¿Es realmente necesario para comprender la generosidad describir en detalle las afecciones corporales que acompañan este afecto activo e insistir en su aspecto físico? ¿Es realmente útil, a la inversa, tener una idea de todos los músculos y

de todas las células que entran en juego para realizar un movimiento corporal como la natación? La idea de paralelismo incita a la búsqueda de una traducción sistemática de los estados corporales en estados mentales, y viceversa. Ahora bien, que vayan juntos no significa necesariamente que se expresen en paridad.

Si la llamada doctrina del "paralelismo" es esclarecedora en cuanto permite concebir una correspondencia entre el cuerpo y la mente, sin interacción ni causalidad recíproca, no es verdaderamente pertinente para dar cuenta de la concepción spinozista de la unión psicofísica, ya que oculta tanto la unidad como la diferencia, e incluso la divergencia entre los modos de expresión del pensamiento y de la extensión. En estas condiciones, cualquier discurso que trate sobre la unión psicofísica se resume en la yuxtaposición de dos monólogos que se responden palabra por palabra, y cada vez que aparece una expresión importante en uno, aparece también en el otro. Es necesario entonces repensar la relación entre la idea y el objeto y, más generalmente, la relación entre los diversos modos de expresión de la realidad en Spinoza.

Por eso hay que terminar con el "paralelismo" y eliminar ese término inadecuado y ambiguo, ese concepto minado y confuso que no figura en el sistema. Efectivamente no hace falta importar esa palabra que arrastra un cortejo subrepticio de ideas falsas para nombrar e identificar la concepción spinozista, porque el mismo autor de la *Ética* ya realizó esta tarea y aportó un concepto preciso para expresar su tesis, conocido

con el nombre de paralelismo. Este concepto, que hace tiempo debería haber sido evidente en una lectura más atenta de los textos, para evitar perderse en los rodeos del paralelismo e impedir sus efectos tramposos, es el de la igualdad. Es la palabra exacta que usa Spinoza para expresar que la potencia de pensar de Dios va junto con su potencia de actuar. Así, la identidad de la que depende el orden causal en todos los atributos y en todos los modos está explícitamente presentada en el corolario de la proposición VII de *Ética* II. Luego de haber establecido que el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el de la conexión de las cosas, Spinoza deduce de ello que "la potencia de pensar de Dios es *igual* (*aequalis*) a su potencia actual de obrar". La presencia del adjetivo "*aequalis"* no es azarosa, ya que el autor utiliza la misma palabra cuando compara la potencia de pensar de la mente y la potencia de obrar del cuerpo. "Ahora bien, el esfuerzo o potencia de la mente al pensar es *igual*, y simultáneo por naturaleza (*aequalis et simul natura)*, al esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar"[31]. Cuando Spinoza quiere explicar que el orden de las ideas de las afecciones en la mente es el mismo que el orden de las afecciones del cuerpo y constituye una y la misma cosa, recurre ya sea al adjetivo *aequalis* o al adverbio *simul*[32], o a ambos a la vez.

[31] *Ética* III, XXVIII, demostración.

[32] Cf. *Ética* III, II, escolio: "La mente y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo

De modo que, ya sea en Dios o en el hombre, hay una igualdad entre potencia de pensar y potencia de obrar. En Dios, esta igualdad se manifiesta entre el atributo pensamiento y la infinidad de los otros atributos. En el hombre, se refiere a un modo del atributo pensamiento, la mente, y a un modo del atributo extensión, el cuerpo. Esta igualdad expresa la correlación entre la idea y el objeto y significa que "todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye la mente humana debe ser percibido por la mente humana"[33]. Toda la teoría de la expresión en Spinoza está regida por el principio de la igualdad y debe ser reconsiderada a la luz de este concepto.

A tal efecto, conviene volver sobre los bellos análisis que en la segunda parte de su obra, *Spinoza et le problème de l'expression*, Gilles Deleuze consagra a la doctrina del paralelismo. A pesar de sus precauciones y de su confesada desconfianza hacia el término paralelismo[34], Deleuze utiliza una vez más esta muleta que, finalmente, le impide concentrarse en la elucidación del concepto fundamental de igualdad, habiendo, sin embargo, señalado su importancia. Deleuze afirma, en efecto, que "es la igualdad de los atributos la que otorga al paralelismo su sentido estricto, garantizando que la conexión es la misma entre las cosas cuyo orden

tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones de la mente."

[33] *Ética* II, XII.

[34] Cf. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 95.

es el mismo”[35]. Al reconocer que, al contrario de Leibniz, “Spinoza no emplea la palabra ‘paralelismo’”, Deleuze sostiene que “esta palabra conviene a su sistema, porque plantea la igualdad de los principios de los que derivan las series independientes y correspondientes”[36]. Sin embargo, esta palabra termina por obstaculizar ya que ha eclipsado la palabra igualdad, a la que Spinoza se refiere expresamente, para convertirse, a veces, en el asilo de la ignorancia. Sería más sensato borrar, de ahora en adelante, el término “paralelismo” y remplazarlo por el de igualdad. Con toda justicia y con toda justeza, devolvamos a Leibniz lo que es de Leibniz... y a Spinoza lo que es de Spinoza.

Definición y naturaleza de la igualdad

Aunque se plantee en términos de igualdad y no de paralelismo, el problema de la unión entre la mente y el cuerpo no se resuelve. Se trata, en efecto, de aprehender la naturaleza de esta igualdad y de precisar sus modalidades. Es importante, entonces, advertir las ocurrencias del adjetivo *aequalis* y del sustantivo *aequalitas* en el sistema y obtener su significación precisa. La tarea es difícil, porque la presencia de esos términos es rara y su sentido varía de una obra a la otra. Así, en el *Tratado Breve,* Spinoza sostiene que

[35] Ibídem, p. 96.

[36] Ibídem, p. 96.

“no existen dos sustancias iguales”[37] y obtiene esta demostración: “porque cada sustancia es perfecta en su género; pues, si hubiera dos iguales, necesariamente una limitaría a la otra y, por consiguiente, no serían infinitas, como anteriormente hemos demostrado”. En este contexto, la igualdad expresa una identidad de naturaleza e implica la existencia de una pluralidad de cosas del mismo tipo que se limitan unas a otras. En el prefacio de la parte II del *Tratado Breve*, Spinoza desarrolla una argumentación que corrobora esta interpretación para negarse a concederle al hombre la naturaleza de sustancia: “Dado que el hombre no ha existido desde la eternidad, que es limitado e igual a muchos hombres, no puede ser una sustancia”[38].

Está claro que no es en este sentido que Spinoza declara en la *Ética* que “la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia de obrar”, ya que si ambas expresan una naturaleza común, una no podría limitar a la otra debido a su infinitud. De la misma manera, la igualdad entre la potencia de pensar de la mente y la potencia de obrar del cuerpo no puede ser entendida como la expresión de una limitación recíproca, porque una idea no puede estar limitada más que por otra idea y un cuerpo no puede estar limitado más que por otro cuerpo[39]. Este uso del adjetivo “igual” para

---

37 *Tratado Breve*, I, cap. II, §6. Las citas del *Tratado Breve, del Tratado Político y del Tratado Teológico-Político* corresponden a la traducción de Atilano Domínguez (Alianza Editorial). [N. del T.]

38 *Tratado breve*, II, prefacio §2.

39 Cf. *Ética*, I, definición II.

calificar las cosas de la misma naturaleza desaparece, por otra parte, de la *Ética.* Así, en la proposición V de la parte I, Spinoza demuestra no que "no existen dos sustancias iguales", sino que "en la naturaleza de las cosas no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo".

En la *Ética*, además de los casos sobre la relación entre la potencia de pensar y de obrar de Dios o del hombre, el adjetivo "igual" es aplicado al alma para designar su firmeza, su impasibilidad y su constancia ante las reprimendas y las ofensas. Es lo que se destaca tanto en el capítulo XII de *Ética* IV, donde Spinoza menciona el caso de los niños o adolescentes que se refugian en el servicio militar porque "no pueden sobrellevar con serenidad (*aequo animo*) las reprimendas de sus padres", como en el capítulo XIV, donde afirma que de la sociedad de los hombres resultan más ventajas que inconvenientes y concluye que "vale más sobrellevar sus ofensas con ánimo sereno (*aequo animo*)".

Este uso del término para expresar una ecuanimidad del ánimo no permite, en absoluto, dilucidar la significación de la igualdad entre potencia de pensar y potencia de obrar, sólo acentúa la constancia y la continuidad de la potencia de la mente, a pesar de las variaciones y las diversas circunstancias. Indica que la serenidad del ánimo involucra la comparación entre dos estados diferentes, e incluso opuestos, y se afirma como una potencia de resistencia y de neutralización de los desequilibrios del ánimo.

¿Quiere decir entonces que, de un modo más general, la igualdad admite las desigualdades entre las cosas? Es necesario señalar, en este sentido, que la igualdad en Spinoza es un concepto relativo que no necesariamente excluye la existencia de desigualdades reales. Esta igualdad resulta especialmente de una imposibilidad de los hombres para percibir las diferencias, teniendo en cuenta su estatus de modos finitos. En la definición VI de *Ética* IV, Spinoza observa que "no podemos imaginar distintamente una distancia espacial más allá de cierto límite, tampoco podemos imaginar distintamente, más allá de cierto límite, una distancia temporal; esto es: así como a todos los objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o sea, cuya distancia del lugar en que estamos supera la que imaginamos distintamente, los imaginamos a igual distancia de nosotros, como si estuvieran en el mismo plano, así también, a todos los objetos cuyo tiempo de existencia imaginamos separado del presente por un intervalo más largo que el que solemos imaginar distintamente, los imaginamos a igual distancia del presente, y los referimos, de algún modo, a un solo y mismo momento del tiempo". El carácter relativo de la igualdad no podría reducirse a una ilusión pura, ya que la situación de las cosas en el mismo espacio y en el mismo tiempo, cuando los intervalos superan el alcance de nuestra imaginación, es la expresión positiva de nuestro estatus de modos finitos y produce efectos reales, aunque conozcamos

nuestro error. Spinoza muestra así que nuestros afectos serán igualmente débiles respecto a cosas muy alejadas del presente, aún sabiendo que no ocurrieron al mismo tiempo. "De lo que hemos observado a propósito de la Definición 6 de esta Parte, se sigue que somos afectados con la misma debilidad por todos los objetos que distan del presente un lapso de tiempo mayor del que podemos determinar con la imaginación, aunque sepamos que ellos mismos están separados entre sí por un amplio intervalo de tiempo"[40].

Esta forma de igualdad ligada a la abolición de las desigualdades, consecuencia de una imposibilidad de imaginar más allá de un cierto espacio y de un cierto tiempo, no podría aplicarse a las relaciones entre la potencia de pensar y la potencia de obrar. Por un lado, es inconcebible que Dios se represente la igualdad de esta manera, ya que no imagina las cosas en relación al tiempo o al espacio, sino que las concibe, por su entendimiento infinito, tal como están contenidas en sus atributos. Esta conclusión es igualmente válida para el hombre cuando deja de imaginar para concebir adecuadamente, ya que su entendimiento es una parte del entendimiento de Dios y percibe las cosas como actuales no en relación a un cierto tiempo y espacio, sino *sub specie aeternitatis*. Por otra parte, ya en el *Tratado Breve* Spinoza rechaza la idea de alguna desigualdad, tanto entre los atributos como entre las esencias de los modos: "En los atributos no existe

[40] *Ética* IV, X, escolio.

ninguna desigualdad ni tampoco en las esencias de los modos"[41]. Es necesario, entonces, distinguir la igualdad imaginaria que resulta del carácter inimaginable de la desigualdad, de la igualdad verdaderamente concebida que excluye una desigualdad ontológica.

Sin embargo, hay que señalar que la igualdad de potencia en el *Tratado Político* no está pensada de una manera absoluta sino relativa, en función del patrón utilizado para esta comparación[42]. Ésta no implica que las cosas comparadas sean idénticas e intercambiables, ya sea cualitativa o cuantitativamente. Pueden ser diferentes, incluso desiguales, bajo ciertas relaciones y ser pensadas como iguales a condición de que esa diferencia sea insignificante bajo otras relaciones. Así, queda claro que la potencia de actuar y de pensar de los

---

41 *Tratado Breve*, Apéndice, § 11.

42 Es lo que surgía de la explicación que daba Spinoza en el axioma IX de la parte I de los *Principios de la Filosofía de Descartes*, cuando mostraba el carácter relativo de la desigualdad a través de los ejemplos de la comparación entre dos libros y dos retratos: Si uno ve varios libros (digamos que uno de un filósofo insigne y otro de un charlatán) escritos por la misma mano, y no se fija en el sentido de las palabras (en cuanto estas son a modo de imágenes), sino únicamente en el trazado y en el orden de las letras, no descubrirá entre ellos ninguna desigualdad, que le fuerce a buscar causas distintas, sino que le parecerá que ambos han surgido de la misma causa y del mismo modo. En cambio, si presta atención al sentido de las palabras y oraciones, descubrirá entre ellos una gran desigualdad. Y, por tanto, deducirá que la primera causa de un libro ha sido muy distinta de la del otro y que la una ha superado realmente a la otra en perfección en la medida en que ha constatado que se diferencia el sentido de las oraciones o de las palabras, en cuanto se consideran a modo de imágenes, de uno y otro libro."

hombres es bien diferente según las diversas aptitudes de sus cuerpos, y que la del sabio prevalece sobre la del ignorante. Sin embargo, en el Estado civil, nos dice Spinoza: "es muy justo considerar que todos los ciudadanos son iguales, porque el poder de cada uno es insignificante en comparación al poder del Estado como un todo"[43]. De igual manera, la potencia de pensar y la de obrar son iguales en cuanto al orden y al encadenamiento de las causas que rigen su existencia, aunque esta constatación no implica para nada que ellas lo sean en todos los puntos, fuera de la correlación necesaria entre la esencia formal y la esencia objetiva.

Spinoza, por otra parte, nos da a entender claramente que la igualdad no podría confundirse con la uniformidad sino que, al contrario, puede surgir de la diversidad y ser estimulada por ella. En efecto, en el capítulo XXVII de *Ética* IV Spinoza afirma que el cuerpo tiene necesidad de una alimentación variada y de ejercicios diversos para ser igualmente apto para realizar todo lo que se sigue de su naturaleza. Éste no debe limitarse a la repetición de lo mismo, de lo contrario, el desarrollo de sus aptitudes será desigual, producirá una hipertrofia de algunas de sus partes en detrimento del todo y se acompañará de una atrofia de la mente a merced de ideas fijas o de afectos obstinados. "El cuerpo humano está compuesto de muchísimas partes de diversa naturaleza que precisan de un alimento continuo y variado, a fin de que el cuerpo

43 *Tratado político*, IX, IV.

íntegro sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza y, por consiguiente, para que la mente sea también igualmente apta para concebir muchas cosas distintas". Parece aquí que la igualdad entre la potencia de obrar del cuerpo y la potencia de pensar de la mente manifiesta, en realidad, una igualdad de aptitudes para expresar toda la diversidad contenida en la naturaleza de cada uno.

Es importante entonces, desarrollar las investigaciones sobre la igualdad y su significado cuando expresa la naturaleza de las relaciones entre el cuerpo y la mente. Desde esta óptica, es necesario estudiar los textos del *Corpus* en los que podemos ver en acto la unión del cuerpo y de la mente, para delimitar las distintas maneras en que se declina la igualdad psicofísica y aclarar sus múltiples facetas. La parte III de la *Ética* cumple totalmente con esas condiciones y ofrece un campo de investigación privilegiado en la medida en que analiza, de forma conjunta, la potencia de actuar del cuerpo y de la mente e introduce un tipo de discurso que se refiere al mismo tiempo al pensamiento y a la extensión, lo cual no sucede anteriormente de forma sistemática.

En efecto, la parte I considera la Naturaleza bajo la infinitud de sus atributos y no muestra de forma precisa y específica la manera en la que un modo del pensamiento está unido a un modo de la extensión.

El pensamiento y la extensión no ocupan allí un lugar preponderante y sólo se mencionan a título de ejemplo[44]. Sigue siendo hipotético su estatus de atributos[45] y sólo se establece verdaderamente en las proposiciones I y II de la parte II. Aunque se dedique a la deducción de dos atributos de Dios que conocemos, la parte II explica las cosas, sobre todo, a partir del atributo pensamiento, dado que se propone, antes que nada, determinar el origen y la naturaleza de la mente y no del hombre en general. Si el cuerpo es evocado, es en cuanto objeto de la idea que constituye la mente. La única excepción concierne al compendio de física situado entre las proposiciones XIII y XIV en las que las cosas son analizadas en relación al atributo extensión.

Sin embargo, hasta la proposición XIV, Spinoza desarrolla alternativamente un enfoque mental y un enfoque físico, de modo que los discursos sobre la mente y el cuerpo se suceden y no están sistemáticamente coordinados en torno a un concepto común.

No obstante, desde la proposición XIV hasta la XXXI se inicia un giro, ya que se sientan las bases de un discurso mixto y se proveen ejemplos, a través de la teoría de la percepción y de la imaginación, que correlacionan un afecto del cuerpo y la idea de ese afecto. Este discurso mixto, sin embargo, sigue siendo puntual en la parte II, y da lugar muy rápidamente a la teoría del conocimiento y al examen de la naturaleza

---

44 Cf. *Ética* I, XXI, demostración.

45 Cf. *Ética* I, XIV, corolario II, y I, XXI, demostración.

de las ideas que remiten esencialmente al atributo pensamiento.

Estudiando la naturaleza y el origen de los afectos, la parte III sistematiza este nuevo tipo de enfoque mixto, ya que implica la unión en acto del cuerpo y de la mente a través de las modificaciones que los afectan en conjunto. Analiza correlativamente la realidad corporal y la realidad mental del hombre sin que ninguna preceda ni proceda de la otra. Los afectos (*affectibus)*, por definición, expresan la unidad de la potencia de obrar, ya que suponen una relación tanto con el cuerpo como con la mente e invitan a estudiarlos en conjunto. El *affectus*, para Spinoza, designa "las afecciones (*affectiones)* del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida (*augetur)* o perjudicada *(coercitur)*, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y al mismo tiempo (*et simul)*, las ideas de esas afecciones"[46]. Cualquiera sea el significado del adverbio *simul*, sobre el que habrá que volver, el afecto comprende una realidad física (ciertas afecciones del cuerpo) y una realidad mental (las ideas de esas afecciones). Las mantiene unidas y al mismo tiempo las engloba. El afecto expresa la simultaneidad, la contemporaneidad de lo que pasa en la mente y en el cuerpo. En efecto, no hay primero una afección del cuerpo de la que luego la mente tomaría conocimiento haciéndose una idea de ella. El cuerpo no es

---

[46] *Ética* III, definición III.

la causa de las ideas así como tampoco la mente produce afecciones físicas. Toda idea de interacción o de causalidad recíproca es descartada desde el comienzo. Esta coincidencia lógica y cronológica que revela el adverbio "*simul*" es consecuencia de la naturaleza de la unión, tal como la concibe Spinoza. Si el cuerpo y la mente son una y la misma cosa concebida ya sea bajo el atributo extensión, ya sea bajo el atributo pensamiento, necesariamente existe una correlación entre los dos modos de expresión. Esto implica que cuando Spinoza emplea el futuro para describir lo que ocurre en la mente[47], este futuro no implica la posterioridad de una idea que vendrá después de una afección del cuerpo, sino una correspondencia. Es un indicativo de lo que debemos encontrar como equivalente en la mente. Los afectos se presentan como realidades psicofísicas, de modo que, a través del examen de su naturaleza y de su origen, Spinoza promueve realmente un discurso mixto y rompe con la lógica del "unas veces uno y otras veces otro" que prevalecía antes, para adoptar la de "*simul*".

De modo que, analizando las distintas figuras de este discurso, será posible circunscribir más preci-

[47] Cf. particularmente *Ética* II, XVII: "Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará (*contemplabitur*) dicho cuerpo exterior como existente en acto", y *Ética* II, XVIII: "Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde la mente imagine (*imaginatibur*) a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros."

samente la naturaleza de la igualdad entre la potencia del cuerpo y de la mente y arrojar nueva luz sobre la teoría de la expresión.

CAPÍTULO II

La definición de afecto en *Ética* III

El cambio terminológico y el problema de la traducción

El carácter innovador de la teoría spinozista se manifiesta primero a nivel terminológico mediante la substitución de "*emotio*" o "*passio*" por la palabra "*affectus*", para designar los movimientos afectivos del hombre. En Spinoza ya no es el concepto de emoción el central, sino el de afecto. Este cambio terminológico, sin embargo, no debe ser comprendido ni como una innovación total ni como un rechazo radical. Por una parte, el término *affectus* figura ya en Descartes y designa la pasión o emoción en su doble dimensión psicofísica. Esto es lo que se destaca del texto latino de *Los principios de la filosofía*, particularmente en §190, donde Descartes trata los afectos del alma (*animi affectibus*) así como los apetitos naturales, asimilando en un primer momento emoción, pasión y afecto[48], y luego afecto y pasión[49]. Por otra parte, el concepto de emoción, aunque es raro, está presente en Spinoza

---

[48] *Principiorum philosophiae, pars quarta,* CXC, AT, VIII, p. 316, 24-25: "*…in quo consistunt omnes animi commotiones, sive pathemata, et affectus*".

[49] *Principiorum philosophiae, pars quarta*, CXC, AT, VIII, p. 317, 24: "*…quatenus sunt tantum, affectus, sive animi pathemata*."

y es sinónimo de afecto. Así, en *Ética* IV, se lee que "el verdadero conocimiento del bien y el mal suscita emociones del ánimo (*animi commotiones*)"[50]. Ahora bien, puesto que el verdadero conocimiento del bien y del mal es definido como un afecto[51], está claro que los dos términos remiten el uno al otro y se superponen. Spinoza mismo corrobora esta conclusión, asimilando repetidas veces los afectos a las emociones en la proposición II de *Ética* V, donde se refiere a "una emoción del ánimo, o sea, un afecto" (*animi commotionem, seu affectum*); en el escolio de la proposición XX de *Ética* V donde sostiene que "cuando comparamos entre sí los afectos que experimenta un mismo hombre, descubrimos que uno de ellos afecta o conmueve (*affici sive moveri*) a dicho hombre más que otro"; en el *Tratado Político*, I, IV, donde él afirma haber " contemplado los afectos humanos (*humanos affectus*) como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma (*animi commotiones*), no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen, como el calor, el frío..." .

Si bien no cabe oponer *affectus* a *commotio*, el uso masivo del primer término más que del segundo apunta a llamar la atención sobre el carácter original

---

[50] *Ética* IV, XVII, escolio.

[51] Cf. *Ethique* IV, VIII: « El conocimiento del bien y del mal es (…) el afecto mismo de la alegría o de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él".

de la definición spinozista. Aunque no inventa la palabra, Spinoza la dota de una significación original. Tradicionalmente *adfectus* designaba, para los filósofos en primer lugar y especialmente para Cicerón en las *Tusculanas*[52], una disposición, un estado del alma. Se lo tomaba como sinónimo de sentimiento[53] o de pasión. Por otra parte, también era empleado en medicina para designar una disposición del cuerpo, una afección, una enfermedad. Spinoza recupera las dos acepciones del término bajo la unidad de un concepto que comprende a la vez una afección corporal y una modificación mental. El afecto concierne pues primeramente al cuerpo en tanto que puede ser modificado en virtud de su propia naturaleza y la de sus partes. Su condición de posibilidad reside en la existencia de un modo finito de la extensión cuya naturaleza compuesta lo hace apto para ser dispuesto de múltiples maneras tanto a nivel de sus partes como de la totalidad[54]. El afecto se funda entonces sobre una física del cuerpo humano concebido como un individuo complejo.

---

[52] Cf. V, 47: "Ahora bien, la disposición (*adfectus*) del ánimo en un hombre bueno es digna de elogio.»

[53] Es el caso, por ejemplo, de Ovidio, *Metamorfosis*, VIII, 473. "Ella erra entre dos sentimientos" (Dubiis affectibus errat).

[54] Es lo que se destaca particularmente en *Ética* II, XIII, postulado I y III: "El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto." "Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores."

Sin embargo, debe señalarse que no es lo propio del hombre porque atañe también a individuos muy complejos como los animales o el cuerpo político. Aunque su naturaleza difiera de la naturaleza humana, las bestias están sujetas a los afectos, particularmente al deseo de procrear[55]. De la misma manera, el cuerpo político es presa de afectos como el miedo, la esperanza, el deseo de venganza o la ambición[56]. Su potencia está determinada por la potencia común de la multitud "que es conducida como por una sola mente"[57]. Ahora bien, "la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común (*ex communi aliquo affectu*), y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño"[58]. Se deduce entonces que la potencia del cuerpo político se define ante todo por los afectos pasionales. El concepto se

---

55 Cf. *Ética* III, LVII escolio: "De aquí se sigue que los afectos de los animales que son llamados irracionales (supuesto que no podemos en absoluto dudar de que los animales sientan, una vez que conocemos el origen de la mente), difieren de los afectos humanos tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana. Tanto el caballo como el hombre son, sin duda, impelidos a procrear por la lujuria, pero uno por una lujuria equina y el otro por una lujuria humana."

56 Es lo que se destaca por ejemplo del §14 del capítulo III del *Tratado político* donde Spinoza analiza las causas de las alianzas y las rupturas entre los cuerpos políticos, como el temor a un daño o la esperanza de un beneficio.

57 *Tratado político*, III, II.

58 Ibídem, VI, I.

aplica, pues, tanto al Estado como al hombre y a los seres vivientes complejos.

El afecto implica, por otra parte, que la mente, dado que es una cosa pensante, forma un concepto de las afecciones de su propio cuerpo. Poco importa aquí que la idea sea adecuada o no. El afecto considerado en su realidad mental engloba tanto las ideas confusas como las adecuadas. No es asimilado inmediatamente a una idea confusa, como sucede en la definición general de los afectos, donde se trata exclusivamente de pasiones. La idea en cuestión aquí es un modo del pensamiento en general que es adecuado cuando el afecto es una acción, e inadecuado cuando es una pasión. El afecto es una realidad psicofísica. Comprender los afectos es, pues, analizar simultáneamente al hombre en tanto modo del atributo pensamiento y en tanto modo del atributo extensión. En la medida en que liga una afección corporal y una afección mental que modifican la potencia de actuar, el concepto de *affectus* en Spinoza posee, por lo tanto, una significación que no abarca exactamente las acepciones tradicionales del término pasión.

De ahí resulta un problema de traducción, puesto que los términos franceses *passion* y *sentiment*, generalmente empleados para dar cuenta del término latino *affectus*, son inadecuados. El término pasión es inadecuado, al menos en la *Ética*, puesto que según el testimonio de Spinoza existen afectos activos[59]. Puede

---

[59] Es lo que señala especialmente Bernard Pautrat en su traducción

eventualmente legitimarse cuando se trata únicamente de afectos pasivos. Es la razón por la cual en el *Tratado Político,* Pierre-François Moreau traduce *affectus* por "passion", haciendo observar que en el conjunto de esa obra, "jamás se trata de afecciones activas"[60]. No obstante, aún en ese caso, la traducción de *affectus* por "passion" es discutible. En efecto, resulta por una parte en una pérdida de sentido, puesto que el vínculo etimológico que une los substantivos *affectus* y *affectio* y los vincula al verbo *afficere* no aparece con claridad. Por otra parte, la posibilidad de pasar de un afecto pasivo a un afecto activo gracias a la formación de una idea clara y distinta[61] parece menos evidente, mientras que el empleo de la misma palabra *affectus* la subraya mejor.

El término "sentiment" escogido por Roland Callois en la Pléiade, y que es retomado particularmente por Ferdinand Alquié, resulta menos inapropiado que el de pasión. Sin embargo, está impregnado de una connotación de pasividad o receptividad que no permite dar cuenta del carácter a veces activo del *affectus*. Además, no pone suficientemente el acento sobre la afección corporal implicada por el *affectus*, dado que califica sobre todo una disposición del alma,

---

de la *Ética*, p. 9, Seuil, 1988: "No solo 'pasión' debe ser reservada para *passio*, que aparece repetidas veces, sino también no hay que olvidar que no todo *affectus* es una pasión".

[60] Comentarios a la traducción I, 1, p. 187, *Traité politique*, éditions Réplique, 1979.

[61] Cf. *Ética* V, III.

remite a sus impulsos y, por lo tanto, permanece marcada por una cierta subjetividad poco compatible con la voluntad spinozista de tratar la vida afectiva de manera geométrica[62]. Callois mismo reconoce que "la palabra "sentiment" tiene un matiz subjetivo que no tiene la palabra *affectus*"[63].

Es por esto que hoy en día los traductores y los comentadores acuerdan generalmente en expresar el latín *affectus* por el término "afecto"[64] y critican unánimemente la traducción de Charles Appuhn que optó por designar dos cosas diferentes –el *affectus* y la *affectio*– por la misma palabra "affection", introduciendo así, a su pesar, una gran confusión. Hay que reconocer

---

62 Es lo que subraya también Bernard Pautrat en su traducción de la *Ética*, p. 9, Seuil, 1988: «La incansable repetición de «sentiment» termina por instalar un ambiente confuso, entonces se trataría, más que en cualquier otra parte, de dar al objeto "affectus" toda la solidez del objeto matemático, a fin de tratarlo como líneas, planos y cuerpos. Por lo demás, si era justo "sentiment" lo que el autor quería decir, tenemos razones para pensar que él habría escogido otra palabra latina, tal vez *sensus*, que se traduce clásicamente por "sentiment". Pero bueno, hubiéramos tomado de nuevo el riesgo de perdernos en la efusión a la cual invita la palabra francesa "sentiment", si hubiera sido probadamente imposible hacer otra cosa».

63 Cf. Spinoza, *Œuvres complètes*, nota 3 de la página 411, édition de la Pléiade, p. 1432.

64 Es el caso particularmente de Bernard Pautrat y de Robert Misrahi, en sus nuevas traducciones de la *Ética*, de Pierre Macherey en su *Introduction à la troisième partie de l'Ethique, la vie affective*, PUF, 1995, de Jean-Marie Beyssade en su artículo «Nostri corporis affectus: Can an affect in Spinoza be 'of the body'?» en *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist*, editado por Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, 1999, pp. 113-128.

en su defensa que no fue sin cavilaciones que Appuhn se decidió por esta opción, descartando la solución sostenida hoy en día para evitar un neologismo. “Si la palabra *affect* o *affet* (en alemán *Affect*) de formación análoga a *effet*, hubiera existido en el vocabulario, me hubiera ahorrado muchas cavilaciones, pero no podía crearla por mi cuenta”[65].

Es verdad que la palabra *affect* presenta el inconveniente de ser anacrónica, ya que no aparece en la lengua francesa hasta 1951 y concierne al vocabulario psicoanalítico. Antes no existía como substantivo. Según el *Dictionnaire du français classique* es posible encontrar, a partir del siglo XIV, rastros del verbo *affecter* derivado del latín *affectare*, que significa desear, buscar intensamente, amar o adoptar una manera de ser sincera o impostada[66]; luego, las apariciones en el siglo XV del verbo *affecter*, derivado del latín *affectus* y del verbo *afficere*, remiten a la idea de sensibilizar, emocionar. Desde 1452 *affective*, como sustantivo, designa la facultad de afección, el corazón; el adjetivo *affectif* o *affective* en el sentido de emocionante o conmovedor hace igualmente su aparición en el siglo XVII[67], pero el término *affect* en cuanto tal no

---

65 Cf. Notas a la edición Garnier de la *Ética*, 1906, *op. cit*. por Bernard Pautrat en su traducción de la *Ética*, p. 9, Seuil, 1988, y por Robert Misrahi, nota 1, p. 404, de su traducción de la *Ética*, PUF, 1990.

66 Es en ese sentido, por ejemplo, que Corneille emplea ese verbo, en *L'imitation de Jésus Christ*, III, 5698: “La grâce aime l'habit simple et sans ornement, elle n'affecte point la mode.”

67 Encontramos rastros, por ejemplo, en un texto de Mme de Sévigné

aparece. Sin embargo, a pesar de su anacronismo, hay que traducir *affectus* en francés por *affect* que es usado hoy en día, y que escandaliza menos que a comienzos del siglo XX, cuando Charles Appuhn tenía buenas razones para dudar en utilizarlo. Esa palabra permite evitar las confusiones y hacer justicia a la nueva significación del concepto, envolviendo a la vez una dimensión física y mental.

I) El problema de las dos definiciones

Es posible, sin embargo, interrogarse sobre la existencia real de un discurso mixto centrado en torno del análisis de los afectos. La naturaleza de ese concepto aparece en efecto problemática, puesto que Spinoza propone dos definiciones que son sensiblemente distintas, incluso divergentes, una al comienzo de la parte III, la otra al final. La primera agrupa bajo el término afecto "las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y al mismo tiempo (*et simul*), las ideas de esas afecciones"[68]; y distingue dos especies, la acción y la pasión. La segunda, que es presentada como una definición general[69], parece estar en segundo plano en relación a la primera: "Un afecto, que es llamado

del 5 de junio de 1675: "les paroles les plus répétées et les plus affectives qu'on puisse imaginer."

[68] *Ética* III, definición III.

[69] *Ética* III, definición general de los afectos (final de la parte III).

pasión del alma, es una idea confusa, en cuya virtud la mente afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, la mente es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra". La definición final introduce tres diferencias importantes en relación a la precedente.

En primer lugar, restringe los afectos a las pasiones y no menciona las acciones. Todo el problema reside entonces en saber cuál es el valor y la significación exacta de la fórmula "*qui animi pathema vocatur*"[70] que es ambigua en latín. Puede, en efecto, ser interpretada de dos maneras, ya sea como el enunciado de una equivalencia entre afecto y pasión del alma –de modo que los dos términos sean rigurosamente sinónimos e intercambiables– o como el enunciado de una determinación particular indicando que no se trata aquí sino de un solo tipo de afecto, aquel que es llamado pasión del alma. Sea cual sea la hipótesis que aceptemos, las dificultades aparecen. La primera

---

[70] Esta expresión, rara en la pluma de Spinoza, figura en los *Principios de la filosofía de Descartes* I, 48, AT, VIII, 23 ; y IV, 190, AT, VIII, 317, como lo ha mostrado Jean-Marie Beyssade. Cf. «*Nostri corporis affectus*: Can an affect in Spinoza be 'of the body' ?", en *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist,* editado por Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, 1999, p. 118. "La expresión "*animi pathema*", inusual en Spinoza, aparece en los *Principios de la filosofía de Descartes*: en contraste con las emociones intelectuales o internas, esta expresión se refiere a las pasiones de la mente y, como en la definición de cierre de Spinoza, es equivalente a "ciertos pensamientos confusos". Cf. también nota 16, p. 126.

interpretación presenta un problema de coherencia interna al sistema. Si Spinoza asimila el afecto exclusivamente a una pasión del alma en el transcurso de su definición general, estaría contradiciendo sus análisis anteriores, donde extendía el concepto a las acciones, y pecaría contra el rigor terminológico, dando lugar a una confusión. La segunda interpretación, que postula que la definición final no concierne más que a un tipo particular de afectos, a saber, las pasiones, evita el problema precedente y conserva la coherencia del concepto validando la primera acepción, que incluye las acciones. Sin embargo, esta última interpretación nos hace pasar de Caribdis a Escila puesto que, en ese caso, es difícil comprender por qué esa definición es considerada general.

En segundo lugar, la definición final restringe el afecto a su solo aspecto mental. El afecto es presentado como una *pasión del alma*[71], y más precisamente como "una idea confusa, en cuya virtud la mente afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes". Insistiendo sobre el carácter afirmativo de la idea, Spinoza introduce implícitamente una referencia a la voluntad dado que la volición no es otra cosa que la afirmación o la negación envuelta por la idea[72]. Define así pues el afecto, enmarcándolo en el atributo pensamiento, ya que la voluntad designa el esfuerzo en tanto éste se

---

[71] El subrayado es nuestro.

[72] Cf. *Ética* II, XLIX.

refiere a la mente sola[73]. Desde luego, eso no excluye toda referencia física puesto que la mente es presentada como afirmando una fuerza de existir de su cuerpo, o de una parte de su cuerpo, mayor o menor que antes. La definición general, sin embargo, invierte el orden de análisis con respecto a la definición III de los afectos, que comienza por el cuerpo y brinda más precisión al respecto. Privilegia el aspecto mental, puesto que el cuerpo no es mencionado en tanto modo de la extensión, sino en tanto objeto de una idea confusa afirmada por la mente.

Esta restricción no es anodina, puesto que si la definición III presenta la mente y el cuerpo en plano de igualdad fundando la posibilidad de un enfoque conjunto, la definición general, en cambio, invita sobre todo a considerar el afecto bajo una perspectiva mental. En estas condiciones, ¿cuál es el famoso discurso mixto? ¿Es legítimo, con vistas a la definición final, hacer del concepto de afecto un concepto central que permita pensar la articulación entre un modo del pensamiento y un modo de la extensión, y que aclare la manera en que ambos están unidos?

En tercer lugar, la definición general añade una precisión fundamental que permite englobar todos los afectos primitivos. Especificando que el afecto es una idea confusa "en cuya virtud también, una vez dada esa idea, la mente es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra", expresa no solamente la naturaleza

---

73 Cf. *Ética* III, IX, escolio.

de la alegría y la tristeza, sino también la del deseo[74]. Completa, pues, en un sentido, la definición III que incluía en su texto el aumento y la disminución de la potencia de obrar, en otras palabras, la alegría y la tristeza, pero que no hacía aparecer explícitamente la naturaleza del deseo.

Si bien la adición de esta precisión no es muy problemática, en la medida en que completa la definición precedente sin ponerla fundamentalmente en tela de juicio, las dos restricciones, en cambio, suscitan más interrogaciones dado que atañen a la naturaleza misma del afecto. La pregunta que surge entonces es la del estatus respectivo de estas dos definiciones. ¿Deben ser consideradas en pie de igualdad? ¿Debemos considerar que la primera es la más decisiva en virtud de su alcance más general, o al contrario, que la segunda constituye la versión definitiva en virtud de su estatus final?

En realidad el problema no se plantea en esos términos puesto que es evidente que Spinoza no vuelve sobre la existencia de afectos activos y que la definición general no puede ser interpretada como un abandono de tesis anteriores. Las dos primeras proposiciones de *Ética* III que preceden la recapitulación final atestiguan lo contrario, ya que ordenan los afectos

---

[74] Cf. Explicación de la definición general. “He añadido, en fin, *en cuya virtud también, una vez dada esta idea, la mente es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra,* con el objeto de expresar asimismo, además de la naturaleza de la alegría y la tristeza –que la primera parte de la definición explica– la naturaleza del deseo.”

llamados acciones y los reagrupan bajo la categoría de fortaleza del ánimo. Los desarrollos ulteriores que le serán consagrados en las partes IV y V desmantelan la hipótesis de un viraje de Spinoza al respecto.

Queda aún por comprender por qué esos afectos activos son eliminados en el transcurso de una definición que se pretende general. El adjetivo *generalis* se presta a confusión dado que la definición no es universal. La disipación de la ambigüedad pasa por la elucidación del significado exacto de esa fórmula. La aparente incoherencia entre la definición III y la definición final proviene del hecho de que el adjetivo "general" es interpretado como concerniente a todos los afectos. Ahora bien, como ese no es el caso, el uso de ese calificativo parece inapropiado y requiere explicaciones.

La hipótesis a veces propuesta para resolver la dificultad consiste en considerar la definición final como un escrito anterior a algunos textos de la parte III de la *Ética* que no fueron revisados y que portarían rastros de concepciones precedentes, donde Spinoza asimilaba sistemáticamente afecto y pasión del alma. A ese tipo de explicación recurre Jonathan Bennett, por ejemplo, para dar cuenta de las distorsiones entre las diferentes definiciones de la alegría, identificada alternativamente como pasión del alma[75], un afecto

[75] Cf. *Ética* III, XI, escolio.

del hombre[76], y una acción[77]. Las disparidades residuales son imputables a la negligencia de Spinoza que, luego de haber cambiado de opinión, habría olvidado corregir su texto en algunos lugares y ponerlo en conformidad con su nuevo pensamiento[78].

Esta hipótesis es poco convincente. Aún cuando ciertos pasajes del texto consagrado a la recapitulación de las definiciones de los afectos hayan sido escritos antes de las demostraciones que los preceden, es evidente que Spinoza revisó el conjunto, ya que remite sistemáticamente a las proposiciones de la parte III, las pone a punto y efectúa clarificaciones en relación a ellas. Con respecto a la definición general, parece difícil admitir que se trata del residuo de concepciones anteriores no corregidas, en tanto parece, al contrario, posterior a la definición III, puesto que la completa abarcando la naturaleza del deseo y de todos los afectos primitivos, mientras que antes solamente la alegría y la tristeza eran puestas en evidencia. Por consiguiente, si Spinoza hubiera querido decir que todo afecto es una pasión, hubiera percibido y evitado la incoherencia entre las dos últimas proposiciones de *Ética* III que admiten los afectos activos y la definición general.

---

76 *Ética* III, definiciones de los afectos, II.

77 *Ética* III, LVIII.

78 *A study of Spinoza's Ethics* p. 258 : "Es bastante claro que, en algún momento en el desarrollo de sus opiniones, Spinoza pensaba en todo placer como pasivo y que, cuando cambió de opinión al respecto, hizo un trabajo imperfecto de limpieza del texto."

En efecto, algunos indicios llevan a creer que el texto consagrado a la definición de los afectos refleja un estado de pensamiento más influenciado por los análisis cartesianos que no aparece en las demostraciones I a LIX de la parte III. El apéndice final puede corresponder a un momento donde Spinoza sitúa su filosofía en relación a la de Descartes, que es una autoridad, con el fin de dar a entender sus diferencias y justificar sus puntos de partida. Es interesante constatar que el orden de enumeración de los afectos hacia el final de la parte III no reproduce aquel de la deducción de las proposiciones, sino que sigue, en principio, la enumeración cartesiana de las pasiones primitivas y sus derivados[79].

---

79 Aunque los siete primeros afectos deducidos en la tercera parte son, por orden: el deseo, la alegría, la tristeza, el amor, el odio, la simpatía, la antipatía, y les siguen la esperanza, el miedo, la seguridad, el contento de sí, el arrepentimiento..., los siete afectos definidos al final son por orden: el deseo, la alegría, la tristeza, el asombro, el desprecio (*contemptus*), el amor y el odio, seguidos por la inclinación, la repulsión, la devoción y la irrisión. Es claro que, en las definiciones de los afectos, Spinoza se posiciona al principio de una manera crítica en referencia a la enumeración cartesiana y sus seis pasiones primitivas, ya que menciona la admiración (que no es un afecto) en cuarto lugar, mientras que, en la parte III, la admiración es evocada tardíamente en el escolio de la proposición LII. La sorprendente presencia del desprecio (definición V) en quinto lugar, que en la parte III aparecía solamente en el escolio de la proposición LII, puede así explicarse por el lugar que mantiene con la admiración, en Descartes. El menosprecio es, en efecto, junto con la estima, la primera pasión particular derivada de la admiración (cf. *Pasiones del alma* LIV). De igual manera, si Spinoza, al final de la definición V de los afectos, menciona la veneración y el desdén para justificar haberlos dejado de

La expresión "*affectus qui animi pathema dicitur*", que es claramente extraída de los *Principios de la filosofía de Descartes*[80], acredita igualmente la idea de que Spinoza se posiciona en relación a su ilustre predecesor. La insistencia sobre la naturaleza confusa de la pasión, en definitiva, es una característica del filósofo francés. Es, por otra parte, la razón por la cual Descartes considera más preciso calificar las pasiones de sentimientos más bien que las de percepciones[81], en vistas de que estas últimas pueden ser a veces claras y distintas, mientras que las primeras a menudo son oscuras y confusas. Sea cual sea su validez, esta hipótesis de un debate con Descartes no puede ser invocada para apoyar la tesis de una afectividad exclusivamente pasiva y exclusivamente mental puesto que, para el autor de *Los Principios de la filosofía*, el término "pasión del alma" se opone a las emociones intelectuales causadas solamente por el alma e implica siempre una actividad del cuerpo. Por consiguiente, las diferencias entre las dos definiciones spinozistas de los afectos no deben ser interpretadas como una negación del carácter activo y corporal del afecto, sino que deben obedecer a otras razones.

---

en Descartes especies de admiración y, con mayor exactitud, formas de estima y desprecio por los objetos considerados como causas libres, susceptibles de hacer bien o mal. (Cf. *Pasiones del alma* LIV).

[80] § 190, citado más arriba: "... *affectus sive animi pathemata*", AT, VIII, 317, 24.

[81] *Pasiones del alma*, I, XXVIII.

En realidad, la clave del problema reside en el estatus del texto final que Spinoza introduce brevemente en el transcurso de la explicación de la definición XLVIII: "Si ahora tomamos en consideración esos tres afectos primitivos, junto con lo que más arriba hemos dicho acerca de la naturaleza de la mente, podremos definir los afectos, en la medida en que se refieren sólo a la mente, del modo que sigue". Antes de exponer su enunciado, Spinoza precisa claramente que su proyecto no es definir los afectos bajo todos sus aspectos, sino sólo en la medida en que se refieren a la mente (*quatenus ad solam mentem referentur*). Es la razón por la cual la referencia al cuerpo es minimizada, sin desaparecer no obstante. Resta por comprender por qué Spinoza se consagra ante todo a la relación con la mente, por una parte, y a sus pasiones, por la otra. Esta primacía no significa, en absoluto, que el cuerpo sea excluido o que los afectos activos sean eliminados; es la consecuencia del objetivo que Spinoza se propone explícitamente en el segundo escolio de la proposición LV. "Pues para nuestro propósito, que es el de determinar la fuerza de los afectos y la potencia de la mente sobre ellos, nos basta con tener una definición general de cada afecto". La definición general se inscribe entonces en el contexto de una investigación sobre la potencia de la mente para moderar y reprimir los afectos. Es la razón por la cual el acento está puesto no solamente sobre el aspecto mental, sino también sobre el aspecto pasivo del afecto. Se trata de comprender la

naturaleza de las pasiones a fin de moderar sus fuerzas y poder oponerles la potencia del entendimiento. Las definiciones de los afectos, en su conjunto, tienen una función pedagógica y propedéutica. Llaman la atención sobre aquello que es necesario advertir[82] con respecto a las pasiones a fin de poder determinar luego las causas de la servidumbre humana; en otras palabras, la fuerza de los afectos, según el título de la parte IV, su carácter bueno o malo, así como la vía hacia la libertad, en la parte V, gracias a la potencia del entendimiento[83].

---

[82] Es el término que Spinoza emplea en el escolio de la proposición LIX: "Por último, hay que hacer ciertas observaciones acerca de las definiciones de los afectos, y, por ello, repetiré aquí ordenadamente tales definiciones, e intercalaré entre ellas las observaciones que haya que hacer sobre cada una."

[83] Es lo que sugiere Emilia Giancotti luego de haber constatado la diferencia entre las dos definiciones de afectos, y la eliminación de los afectos activos en la última: "La razón de este cambio, –o más bien esta eliminación– no está clara, ya que la doble condición de agente y paciente no puede ser eliminada de la naturaleza humana. Tal vez, mientras se prepara para tratar la esclavitud humana, Spinoza quiere destacar la condición de pasividad, que es la base de la esclavitud". "The theory of affects in the strategy of Spinoza's Ethics", en *Desire and affect, Spinoza as a psychologis*t, p. 131.

Es también lo que sostiene Jean-Marie Beyssade, para quien la orientación privilegiada de la definición general de los afectos hacia las pasiones es perfectamente comprensible y justificada, teniendo en cuenta el doble objetivo de Spinoza en las partes IV y V, a saber, analizar la servidumbre o la fuerza de los afectos y la libertad solamente desde el punto de vista mental, de la potencia del entendimiento, aunque sea legítimo también aplicar el punto de vista del cuerpo en

En esas condiciones, la definición es llamada general porque es genérica, remite a un género de afectos, a saber, las pasiones o las ideas confusas por las cuales la mente afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que antes. Ello no excluye la existencia de otro género de afectos, las acciones, que conforman las ideas adecuadas por las cuales la mente afirma una fuerza de existir mayor o menor que antes. El adjetivo "generalis" debe ser entendido entonces en referencia a un género. El empleo de ese concepto a propósito de los afectos no es inapropiado y no constituye una extrapolación, ya que Spinoza mismo les aplica esa denominación. Eso es lo que se destaca de la definición V de *Ética* IV: "Por *afectos contrarios* entenderé, en adelante, los que arrastran al hombre en distintos sentidos, aunque sean del mismo *género* (*quamvis eusdem sint generis*), como la gula y la avaricia –que son clases de amor–, y contrarios no por naturaleza, sino por accidente".

La clasificación en género y especies obedece a la búsqueda de una medida común entre los diversos individuos a fin de poder compararlos. Deja de lado sus particularidades para retrotraerlos a una propiedad común general. Es así, al menos, como Spinoza da cuenta de la formación de la idea de género, en el prefacio de *Ética* IV, en el transcurso de la explicación

---

otras disciplinas, como la medicina. Cf. «*Nostri corporis affectus*: Can an affect in Spinoza be 'of the body' ?" en *Desire and affect, Spinoza as a psychologis*t, p. 119.

del origen de los conceptos de perfección e imperfección. "Pues solemos reducir todos los individuos de la naturaleza a un único género, que llamamos 'generalísimo', a saber: la noción de 'ser', que pertenecería absolutamente a todos los individuos de la naturaleza. Así, pues, en la medida en que reducimos los individuos de la naturaleza a este género, y los comparamos entre sí, y encontramos que unos tienen más 'entidad', o realidad, que otros, en esa medida decimos que unos son 'más perfectos' que otros". Esta operación permite, entonces, comparar los individuos y clasificarlos de los más imperfectos a los más perfectos en función de su grado de entidad o de realidad.

La definición final de los afectos obedece aparentemente a la misma preocupación. Es llamada general, puesto que refiere todas las pasiones a un mismo género, la idea confusa, y permite luego compararlas en función de su aptitud para aumentar o disminuir la potencia de obrar del hombre. La utilización de la noción de género está destinada a operar una clasificación y evaluación de los afectos en función de su utilidad, buena o mala. Anuncia el proyecto que será ejecutado inmediatamente después, en *Ética* IV, donde Spinoza se propone no solamente explicar las causas de la servidumbre, sino también "qué tienen de bueno o de malo los afectos"[84].

El interés de esta reducción de los afectos a géneros es evitar los enfoques superfluos, en conformidad

[84] *Ética* IV, prefacio.

con el tercer precepto del método que prescribe "fijar un orden para no fatigarnos con cosas inútiles"[85]*. Spinoza se inscribe explícitamente bajo esa óptica. "Pues para nuestro propósito, que es el de determinar la fuerza de los afectos y la potencia de la mente sobre ellos, nos basta con tener una definición general de cada afecto. Es decir: nos basta con entender las propiedades comunes de los afectos..."[86].

La definición general es asimilada aquí a la exhibición de propiedades comunes a los afectos, y se opone al análisis detallado de su particularidad y al relevamiento de cada caso específico. Confinando la investigación a una definición general, Spinoza propone atenerse a un conocimiento de segundo género de los afectos, puesto que apunta a extraer sus características comunes y no a determinar la esencia singular de cada uno a partir de la idea de esencia de los atributos extensión y pensamiento. El adjetivo *generalis* indica pues, que se trata de una definición racional y no intuitiva de los afectos.

Esa observación vale para el conjunto de las definiciones de los afectos que recapitula la parte III. Sus principios se fundan en un conocimiento de segundo género y obedecen a la necesidad de extraer los grandes rasgos comunes a todos los deseos, alegrías, tristezas, amor y odio, sin detenerse en todas sus especificidades

---

[85] *Tratado de la Reforma del Entendimiento* §32 (Charles Apphun). En la traducción de Vidal Peña la cita corresponde a §49. [N. del T.]

[86] *Ética* III, LVI, escolio.

y denominaciones posibles. Es, sin duda, la razón por la cual la definición I del deseo es muy extensa y engloba "todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre", aunque esos conceptos hayan sido distinguidos en el escolio de la proposición IX de la parte III, y el término *cupiditas* pueda revestir una acepción más particular y determinada en otros contextos.

Una pregunta queda, sin embargo, en suspenso: ¿Por qué una definición general es suficiente y por qué no es necesario ir más allá y entrar en la particularidad de cada afecto? ¿No dice Spinoza que el conocimiento del tercer género es preferible al del segundo porque nos afecta más?[87] Por lo tanto, si los afectos activos engendrados por la ciencia intuitiva son más potentes que aquellos que nacen de la razón, constituyen armas más eficaces para moderar los afectos pasivos. Parece extraño, entonces, privarse de ellos.

Para salir de esta paradoja, es necesario referirse a las justificaciones que Spinoza proporciona para explicar por qué se atiene a un conocimiento general y omite la definición de algunos afectos particulares. "Paso en silencio las definiciones de los celos, y demás fluctuaciones del ánimo, tanto porque brotan de la composición de los afectos que ya hemos definido, cuanto porque la mayor parte de ellas no tienen nombre, lo que prueba que basta, para la práctica corriente de la vida, conocerlas en general. Por lo demás, en

---

[87] *Ética* V, XXXVI, escolio.

virtud de las definiciones de los afectos que hemos explicado, está claro que todos ellos surgen del deseo, alegría o tristeza, o, más bien, que no son otra cosa que esos tres afectos, cada uno de los cuales suele ser llamado de diversas maneras, a causa de sus diversas relaciones y denominaciones extrínsecas"[88].

Spinoza adelanta tres razones principales que tienden a mostrar el carácter inútil de un análisis particular de cada afecto. Las dos primeras legitiman sobre todo la omisión de las definiciones de los celos y otras fluctuaciones del ánimo, mientras que la tercera reviste un carácter más general y se aplica a todos los afectos. En primer lugar, la definición de los celos y de otras fluctuaciones del ánimo es superflua, puesto que su naturaleza está comprendida en los afectos que ya han sido definidos, como el amor, el odio y la *fluctuatio animi*, ya que resulta de su composición. Así, los celos "no son sino una fluctuación del ánimo surgida a la vez del amor y el odio, acompañados de la idea de otro al que se envidia"[89]. Además de su naturaleza compuesta, que involucra simples variantes de afectos definidos previamente, algunas pasiones no merecen que nos detengamos sobre ellas en virtud de su carácter irrelevante para la vida. Se trata, entonces, de considerar sólo los afectos que nos interesan a tal punto que experimentamos la necesidad de nombrarlos e identificarlos distintamente. El estudio de

---

88 *Ética* III, explicación de la definición XLVIII.

89 *Ética* III, XXXV, escolio.

la naturaleza de los afectos no es un fin en sí mismo, es un medio en vistas a la beatitud. Por eso no se trata de deducir todo sino de retener sólo lo que puede "llevarnos, como de la mano, al conocimiento de la mente humana y de su suprema felicidad (*beatitudo*)", como lo enseña el prefacio de *Ética* II. La utilidad vital sirve para discriminar entre los afectos que merecen ser nombrados y definidos y aquellos que pueden ser ignorados. Spinoza, desde este punto de vista, permanece muy cercano a Descartes, ya que éste se propone proceder a una enumeración suficiente pero no exhaustiva de las pasiones del alma. El filósofo francés no se propone, en efecto, inventariar todas las maneras en que los objetos nos afectan y todos los efectos que pueden producir sobre nosotros, sino solamente aquellos que nos importan, que pueden perjudicarnos o beneficiarnos[90]. Es en función de la utilidad, buena o mala, que son clasificadas y analizadas las pasiones. De la misma manera, a Spinoza no le importa demasiado definir e inventariar todas las especies de afectos, puesto que no es necesario para vivir y vivir bien. La utilidad vital es así un criterio que permite justificar la suficiencia de una definición general.

Pero el argumento decisivo, desarrollado en tercer lugar, es el hecho de que todas las pasiones particulares no tienen necesidad de ser definidas porque están compuestas a partir de tres afectos primitivos y

[90] *Pasiones del alma*, II, LII.

sólo constituyen otra manera de nombrar el deseo, la alegría y la tristeza, en función de la diversidad de sus relaciones. En esas condiciones, es suficiente que la definición general de los afectos exprese la naturaleza de la alegría, de la tristeza y del deseo, para que todas las pasiones estén comprendidas en ella y puedan ser deducidas. Es la razón por la cual la condición de posibilidad de una definición general de la pasión del alma descansa, no solamente sobre la consideración de la naturaleza de la mente, sino también sobre la de aquellos tres afectos primitivos. Spinoza insiste, en efecto, sobre este punto: "Si ahora tomamos en consideración esos tres afectos primitivos, junto con lo que más arriba hemos dicho acerca de la naturaleza de la mente, podremos definir los afectos, en la medida en que se refieren sólo a la mente, del modo que sigue"[91]. La definición general verifica bien esas dos condiciones. *Primo*, se funda sobre el conocimiento de la naturaleza de la mente, ya que es presentada aquí como una idea que afirma una fuerza de existir del cuerpo, y de su causalidad inadecuada, puesto que la pasión es una idea confusa. *Secundo*, incluye la naturaleza de la alegría y la tristeza, ya que precisa que la mente afirme "una fuerza de existir de su cuerpo o de una parte de su cuerpo mayor o menor que antes", así como la del deseo, ya que añade que, por la presencia de esa idea confusa, "la mente es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra".

[91] *Ética* III, definición XLVIII, explicación.

En definitiva, si el acento está puesto sobre las pasiones, ello no quiere decir que Spinoza se contradiga ni que el texto de la definición de los afectos sea necesariamente anterior y atestigüe un pensamiento inacabado sobre la cuestión; sino que lo importante, ante todo, es prestar atención a sus características generales a fin de poder determinar sus fuerzas, su cualidad útil o perjudicial y la potencia de la mente para moderarlas y reprimirlas. La definición general nos otorga tres enseñanzas fundamentales.

En primer lugar, el proyecto ético puede y debe, bajo ciertas condiciones, apelar únicamente al conocimiento del segundo género ya que es inútil fatigar el entendimiento en la búsqueda de una ciencia intuitiva de todos los afectos. El conocimiento del tercer género es, desde luego, superior al del segundo, pero no es sistemáticamente preferible a éste y no constituye necesariamente un progreso en todos los casos. Prescribiendo limitarse a las definiciones generales de los afectos, Spinoza esboza los contornos de una esfera cuya extensión y validez son propias del segundo género. Desde luego, no está prohibido buscar comprenderlo todo de forma intuitiva, pero esa tarea puede semejarse a una curiosidad vana teniendo en cuenta la potencia limitada del hombre. La utilidad vital no requiere un gasto inútil de fuerzas, en la medida en que la eficacia de un conocimiento por la razón está probada. La definición general es la ilustración de ese principio de economía de esfuerzos

que subyace al spinozismo y manifiesta que la potencia de la razón puede ser indiferente a la intuición, bajo ciertas condiciones.

En segundo lugar, la definición general brinda indicaciones sobre la naturaleza del discurso mixto y sus diversas figuras. Lejos de abrazar un paralelismo estricto entre la mente y el cuerpo, manifiesta una asimetría, puesto que el aspecto mental prevalece sobre el aspecto físico e invita a interrogarse, no solamente sobre la alternancia de perspectivas bajo las cuales el hombre es analizado, sino sobre la importancia respectiva del modo extenso y del modo pensante en la constitución de los afectos con respecto a su género y su carácter activo o pasivo.

En tercer lugar, hablando sólo de las pasiones del alma, la definición general, paradójicamente, no es sino un caso particular de la definición III[92] y la legitima en buena ley. Como máximo, la confirma y la completa, pero no la invalida, de manera que el examen de la esencia de los afectos reposa fundamentalmente sobre ella.

---

[92] En esas condiciones, convendría suprimir, en la traducción francesa de la definición general de los afectos, la coma entre "l'affect" y "qu'on dit une passion de l'âme", puesto que la coma sugiere una equivalencia estricta entre los términos afecto y pasión. La ausencia de coma, al contrario, da a entender que se alude allí a un tipo de afecto que se llama pasión del alma y no a aquel que es una acción.

II) Naturaleza de los afectos según la definición III

Asociando algunas afecciones físicas y sus ideas, la definición III de los afectos no se limita al aspecto mental, sino que implica la captación de la mente y el cuerpo en conjunto (*simul)*. Spinoza lo enuncia en dos momentos: comienza por explicitar la esencia del afecto en general, para luego subdividirla en dos categorías, la acción y la pasión, en función de la causa adecuada o inadecuada que lo produce. Pero, sea adecuado o inadecuado, el afecto conlleva una doble faceta física y mental. Es por ello que resulta necesario analizar sucesivamente su aspecto corporal y mental y determinar la manera en que están ligados. La comprensión de la naturaleza del afecto implica la elucidación del significado de la expresión "*et simul*" que vincula, en la definición III, las afecciones del cuerpo y las ideas de esas afecciones. ¿Qué quiere decir Spinoza exactamente cuando afirma que por afecto entiende "las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y, *al mismo tiempo*, las ideas de esas afecciones"? Está claro, como lo hace notar Bernard Rousset[93], que la esencia del afecto depende del valor semántico del adverbio "*et simul*" y que el examen de su significado es del más alto interés, ya que echará luz sobre la naturaleza del discurso mixto.

[93] Cf. *Spinoza au XXe siècle*, bajo la dirección de Olivier Bloch, p. 141, P.U.F.

A) El aspecto corporal del afecto

Sea cual sea su forma, es preciso señalar que el afecto es definido primero en relación al cuerpo. Tiene por condición necesaria una afección física y debe comprenderse en primer lugar por referencia al atributo extensión. Esta prioridad concedida al cuerpo está en total conformidad con la naturaleza de la mente. Si ésta no es otra cosa que la idea del cuerpo y de sus afecciones, todo lo que pasa en ella está en función de su objeto. Es necesario entonces conocer previamente lo que afecta al cuerpo para comprender lo que afecta a la mente. Spinoza se pliega rigurosamente, en la definición III, a las condiciones de posibilidad de un conocimiento de la mente humana y de su potencia, que había enunciado en el escolio de la proposición XIII de *Ética* II[94]. La igualdad, en consecuencia, no excluye las prioridades y reposa aquí sobre una primacía del cuerpo en tanto no puede haber una idea sin objeto.

Sin embargo, no hay que pensar que el lugar concedido al cuerpo en la definición III señala un privilegio del modo extensión y que el rol del modo pensamiento se limita a registrar y reflejar los cambios físicos, en tanto que el espíritu manifiesta su propia potencia formando ideas que no se reducen a “algo

[94] “Para determinar qué es lo que separa a la mente humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano.”

mudo como una pintura sobre un lienzo"[95]. Por una parte, la definición final de los afectos muestra la reversibilidad del orden de prioridades, insistiendo sobre la dimensión mental del afecto. Por otra parte, la distinción hecha en el final de la proposición III entre dos categorías de afectos, las acciones y las pasiones, invita a moderar la propensión a hipostasiar la dimensión física puesto que manifiesta una primacía de la mente[96] y de la referencia al atributo pensamiento.

La diferencia entre acción y pasión reposa, en efecto, sobre la naturaleza adecuada o inadecuada de la causa que produce la afección: "si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por 'afecto' una acción; en los otros casos, una pasión". Ahora bien, somos causa adecuada cuando producimos un efecto que se comprende de manera clara y distinta por nuestra propia naturaleza. Somos, al contrario, causa inadecuada cuando el efecto no es inteligible a partir de nuestra sola naturaleza, sino que requiere la referencia a causas externas[97]. La división de los afectos en dos géneros se funda pues en un modo de pensar, a saber, el carácter adecuado o inadecuado de la causa. Aún cuando los conceptos de acción y

95 *Ética* II, XLIII, escolio.

96 Es lo que hace observar Michael Schrijvers "The conatus and the mutual relationship between active and passive Affects in Spinoza" en Desire and Affect, Spinoza as Psychologist editado por Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, 1999, p. 63.

97 Cf. *Ética* III, definición I.

pasión se aplican al cuerpo, no deja de ser cierto que el criterio que los diferencia sigue siendo ante todo intelectual, y presupone, por un lado, una aptitud de la mente para concebir la causa, y por el otro, para verificar si su efecto es inteligible por ella sola. Lejos de corroborar la idea de una primacía radical del cuerpo en el seno de la definición III, la distinción entre acción y pasión depende del atributo pensamiento puesto que implica la posibilidad de percibir clara y distintamente el efecto como total o parcialmente contenido en la causa. Spinoza insiste, además, sobre la correlación entre la naturaleza del afecto y la naturaleza de la idea. En el transcurso de la proposición III afirma que "las acciones del mente brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas". No obstante, lo cierto es que la definición III pone en primer lugar el acento sobre el rol de cuerpo y las modificaciones de su potencia de obrar antes de referirse a la mente para operar una división de las emociones.

Afecto y afección

Pero si el afecto remite en primer lugar a una afección corporal, ¿quiere decir que los dos conceptos se solapan y que no hay diferencia alguna entre ellos? Contrariamente al término afecto, el término afección no es objeto de una definición en buena y debida

forma. Sin embargo, Spinoza explicita la naturaleza y la significación de ese concepto en el transcurso de su análisis final del deseo. "Por 'afección de la esencia humana' entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia, ya sea innato o adquirido, ya se conciba por medio del solo atributo del pensamiento, ya por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos a la vez"[98]. La afección de la esencia humana en general designa: o bien un estado mental que se explica por referencia al pensamiento, o bien un estado físico que se explica por referencia a la extensión, o bien un estado psicofísico que se explica por referencia a los dos atributos. Estos estados son innatos o adquiridos y remiten tanto a una constitución dada como a sus modificaciones en el transcurso del tiempo. La esfera del concepto de afección es amplia, puesto que no solamente engloba todo estado, sea innato o no, sino que involucra toda la realidad humana y sus diversos modos de aprehensión. La afección no atañe solamente al cuerpo, concierne igualmente a la mente, o bien a la mente y al cuerpo en conjunto. Así, por ejemplo, el temblor, la palidez, la risa y las lágrimas son afecciones que se refieren solamente al cuerpo, y es, por cierto, la razón por la cual Spinoza no se detiene a analizarlas[99]. La imaginación de una cosa

[98] *Ética* III, definiciones de los afectos, definición I, explicación.

[99] *Ética* III, LIX, escolio. "Por lo demás, he dado de lado aquí a las afecciones exteriores del cuerpo que acompañan a los efectos, como son el temblor, la palidez, los sollozos, la risa, etc., porque se refieren

singular es, en cambio, una afección de la mente[100]. Una sola y misma afección puede, según el caso, ser objeto de una simple, una doble, incluso una triple concepción y tomar nombres distintos, según se refiera al cuerpo solo, a la mente sola, o a ambos a la vez. Es el caso del apetito y la decisión de la mente, así como la determinación del cuerpo, que "son cosas simultáneas por naturaleza (*simula esse natura*), o, mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos 'decisión' cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y 'determinación' cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión, y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo"[101].

El apetito humano es una realidad psicofísica que implica una correlación entre la mente y el cuerpo y que no puede ser explicado sin esa doble referencia. No es, en efecto, otra cosa que "la esencia misma del hombre, en cuanto determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su conservación"[102]. Si la afección engloba cualquier estado innato o adquirido de la esencia, el apetito figura en la categoría de afecciones innatas. Aunque pueda modificarse a lo largo del tiempo, es por naturaleza una afección innata de la esencia humana, un estado dado, que determina al hombre

sólo al cuerpo, sin relación alguna con la mente."

100 Cf. *Ética* III, LII, escolio. "Esta afección de la mente (*haec mentis affectio*), o sea, esta imaginación de una cosa singular, en cuanto se encuentra sola en la mente, se llama *asombro*."

101 *Ética* III, II, escolio.

102 *Ética* III, definiciones de los afectos, definición I, explicación.

a obrar con vistas a conservarse. Se reduce al *conatus*, al esfuerzo por perseverar en el ser, el cual "no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma". Pero si los dos conceptos son sinónimos, el apetito designa más específicamente el esfuerzo por perseverar en el ser, en tanto se refiere a la vez a la mente y al cuerpo[103], e implica la doble referencia a la extensión y al pensamiento. La misma afección llamada apetito puede ser explicada bajo un ángulo puramente físico y referirse únicamente al cuerpo y a la extensión. En ese caso, no hablaremos más en términos de apetitos, sino de determinaciones. Por último, puede ser considerado bajo un ángulo puramente mental, refiriéndose solo a la mente, en cuyo caso hablaremos en términos de decisiones. Estas tres explicaciones no se contradicen, ya que constituyen maneras diferentes y concordantes de pensar la misma cosa.

La cuestión radica, entonces, en saber si es posible aplicar al afecto aquello que vale para la afección y distinguir los afectos físicos, los afectos mentales, y los afectos psicofísicos. Para evitar toda conclusión precipitada es necesario previamente hacer notar que una afección del cuerpo es una condición necesaria, pero no suficiente, de la constitución del afecto. Spinoza restringe, en efecto, la definición del concepto de afecto solamente a "las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo"

[103] *Ética* III, IX, escolio.

y a las "ideas de esas afecciones". En otras palabras, todo afecto es una afección, pero no toda afección es un afecto. Así, por ejemplo, el asombro experimentado por la mente, que permanece fija sobre la imaginación de una cosa nueva, implica una afección del cuerpo y una idea de esa afección, pero no es, sin embargo, un afecto. Spinoza reconoce que el asombro es una afección[104], pero no la cuenta entre los afectos. Dado que se reduce a la imaginación de una cosa nueva no se distingue por naturaleza de otros modos de imaginar; y es por esta razón que el autor de la *Ética* afirma: "no cuento al asombro en el número de los afectos"[105].

Spinoza se desmarca así de Descartes, no solamente porque excluye el asombro, sino porque restringe el dominio de los afectos solamente a las afecciones que aumentan o disminuyen, favorecen o reprimen, la potencia de obrar. En Descartes, al contrario, las pasiones del alma o las acciones del cuerpo comprenden todo aquello nuevo que se hace o sucede, y se identifican con el cambio en general, cualesquiera sean sus formas[106]. Es cierto que el filósofo francés no toma luego en consideración, en el transcurso de su

---

[104] *Ética* III, LII, escolio: "Esta afección de la mente, o sea, esta imaginación de una cosa singular, en cuanto se encuentra sola en la mente, se llama *asombro*".

[105] *Ética* III, definiciones de los afectos, IV, explicación.

[106] Cf. *Pasiones del alma*, I, I: "Considero que todo lo nuevo que se hace o que sucede es generalmente llamado por los filósofos una pasión respecto del sujeto al que le sucede, y una acción respecto del que hace que suceda".

enumeración de las pasiones, más que las emociones excitadas en nosotros por los objetos, no "en razón de todas las diversidades que hay en ellos, sino en razón de las diversas formas en que pueden perjudicarnos o beneficiarnos, o bien, en general, ser importantes"[107]. No inventaría todas las afecciones, sino solamente aquellas que ponen en juego nuestra conservación. La diferencia entre los dos autores es, pues, menos marcada de lo que parece.

Lo cierto es que Spinoza instaura en la definición III la distinción entre las afecciones que son afectos y las que no lo son. Solamente cuatro tipos de afecciones corporales clasificadas por parejas de contrarios y sus ideas pueden tomar el nombre de afectos: aquellas que aumentan la potencia de obrar del cuerpo, aquellas que la disminuyen, aquellas que la favorecen y aquellas que la reprimen. Antes de entrar en el análisis de esta tipología, es importante comprender por qué no todas las afecciones corporales dan sistemáticamente lugar a afectos y determinar si hay allí una imposibilidad manifiesta. La razón de esta división en el seno de las afecciones proviene de la naturaleza del cuerpo humano y de sus aptitudes para obrar o padecer de muchísimas maneras. Es esto lo que se desprende del postulado I de *Ética* III: "El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni

107 *Pasiones del alma*, II, LII.

menor esa potencia de obrar"[108]. Spinoza efectúa, pues, una selección en el seno de las afecciones en función de su incidencia sobre la potencia de obrar del cuerpo. Para justificar este postulado se apoya explícitamente sobre el postulado I y sobre los lemas V y VII que siguen a la proposición XIII de la parte II. La referencia al postulado I permite comprender que, esa aptitud del cuerpo de ser afectado de maneras que aumentan o disminuyen su potencia de obrar, como así también de maneras que no la aumentan ni la disminuyen, está ligada al hecho de que "se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto": Su alta complejidad explica, entonces, que el cuerpo humano esté predispuesto a una multiplicidad indefinida de estados, del más desfavorable al más favorable a su potencia de obrar, pasando por los más neutros y los más indiferentes. Los lemas V y VII corroboran ese análisis, precisando los límites de esa aptitud para ser afectado y definiendo su campo de extensión. A partir del momento en que la relación de movimiento y reposo que existe entre sus partes es conservada, el individuo se dispone a un gran número de modificaciones, como la del tamaño de sus partes (lema V) o la de su movimiento (lema VII), conservando siempre su naturaleza. El cuerpo puede, por consiguiente, pasar por todos los estados, a condición de que su forma sea preservada. La existencia de afecciones que no aumentan ni disminuyen

---

[108] *Ética* III, postulado I.

la potencia de obrar es, pues, tanto más posible en cuanto que no comprometen en nada la potencia de obrar y no amenazan en absoluto la forma del cuerpo. Por otro parte, el lema VII ofrece indirectamente ejemplos de afecciones que no son afectos. "Un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes". Así, el hecho de que dirija mi mirada en dirección a mis pies, sin una intención particular, implica una afección del cuerpo y una idea de esa afección, pero no constituye sin embargo un afecto, ya que ese gesto no tiene efecto sobre mi potencia de obrar. Este ejemplo, no obstante, muestra que la frontera entre la afección y el afecto es fina, ya que basta con que ejecute el mismo gesto intencionalmente en función de quitarme una astilla del pie para que aumente mi potencia de obrar y se transforme *ipso facto* en un afecto.

En esas condiciones, es posible preguntarse si, a fin de cuentas, para Spinoza toda afección no es susceptible de devenir un afecto. El caso del asombro es esclarecedor al respecto puesto que, si bien es presentado como una simple afección, puede sin embargo dar lugar a afectos y formar parte en su composición. El afecto de devoción, por ejemplo, se define como "el amor hacia quien nos asombra"[109]. Hay pues un pasaje de la afección al afecto de manera que la frontera entre

---

[109] *Ética* III, definiciones de los afectos, X.

ambos no está delimitada de manera radical y absoluta. Sucede también que Spinoza asimila indirectamente a ambos, ya que define no solamente la afección, sino también al afecto, como un estado (*constitutio*). En el transcurso de la proposición XVIII de *Ética* III se trata, en efecto, de "la disposición del cuerpo –o sea su afecto– (*corporis constitutio, seu affectus*)" como lo hace notar Jean-Marie Beyssade[110]. Esta coincidencia no es fortuita puesto que está claro que toda afección y toda idea de esa afección, mientras sea comprendida adecuadamente, constituye un afecto. Una modificación neutra que es objeto de un conocimiento verdadero aumenta mi potencia de pensar y por lo tanto me colma de alegría. En teoría, toda afección, como el asombro por ejemplo, una vez conocida, aumenta mi potencia de obrar y deviene en un afecto de alegría, o más exactamente de gozo (*gaudium*), en la medida en que me hace experimentar mi propia virtud. Por lo menos es lo que Spinoza da a entender en el escolio de la proposición X de *Ética* V: "Así, pues, quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas".

Ahora bien, como "no hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto

---

110 Cf. «*Nostri corporis affectus*: Can an affect in Spinoza be 'of the body'?" en *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist* editado por Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, 1999, p. 121.

claro y distinto"[111], es evidente que por naturaleza toda afección puede, de una manera u otra, devenir un afecto alegre[112]. Así pues, es posible extraer un gozo no solamente del conocimiento de los afectos tristes, sino de toda afección y de todo apetito.

Sin embargo, a la espera de ser conocida adecuadamente o utilizada para fines provechosos o perjudiciales, una afección es un afecto si y sólo si tiene un impacto sobre la potencia de obrar del cuerpo. El concepto central que permite delimitar la naturaleza y la esfera de extensión del afecto es la *potentia agendi* del cuerpo. El afecto no tiene una existencia absoluta e independiente de la potencia de obrar; no es simplemente relativo a una causa y sus efectos, sino que cualifica un tipo de efectos particulares.

Naturaleza de la potencia de obrar del cuerpo

Pero ¿qué es la potencia de obrar del cuerpo? Michael Schrijvers hace notar que la definición spinozista de los afectos está plagada de confusión, sobre todo en razón de que el concepto de potencia de obrar no está elucidado y comporta ambigüeda-

---

111 *Ética* V, IV.

112 Suscribimos totalmente a las conclusiones de Jean-Marie Beyssade al respecto: "Toda afección del cuerpo es, por derecho, un afecto." *Op. cit.*, p. 123.

des[113]. *Agere*, en Spinoza, posee un sentido amplio y un sentido restringido. En primer lugar, es empleado en el sentido amplio de *sequi*, aquello que se sigue de la causa. Obrar es producir efectos, ya sea como causa total o causa parcial. En ese caso, la potencia de obrar engloba tanto las acciones como las pasiones. *Agere*, en sentido restringido, tal como es enunciado en la proposición II de *Ética* III, es producir afectos de los que somos causa adecuada. En ese caso, la potencia de actuar remite solamente a las acciones. *Agere*, en Spinoza, tiene un sentido más amplio que *actio*.

Ese doble sentido, sin embargo, no es el indicio de una negligencia o de una confusión; es completamente compatible con el estatus ontológico de los modos y permite expresarlo. Si para Dios obrar

113 Cf. "The *conatus* and the mutual relationship between active and passive affects in Spinoza» en *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist* editado por Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, 1999, pp. 64-65: "La primera confusión descansa en la noción de "potencia de obrar" en sí misma. No está definida en ningún lado. ¿Qué significa "obrar"? Spinoza emplea este término como equivalente a «seguir» (*Sequi*) en sentido amplio, es decir, en el sentido de la secuencia que conecta los efectos a las causas. Así, en *E*I, p.36, afirma que a partir de todo lo existente debe seguirse tal o cual efecto. Las cosas existentes son activas. Este amplio sentido de la palabra «obrar» se especifica en *E*III, def. 2, ya sea como una secuencia en la que un afecto se sigue totalmente de una causa, o una secuencia en la cual el efecto se sigue parcialmente o incompletamente. La dificultad aquí radica en que, en el caso completo y adecuado, también se refiere al término «obrar» (en *E*III, def. 2), por lo que el mismo término tiene tanto un significado general como un significado particular. Del mismo modo, cuando uno lee «potencia de obrar» en *E*III, def. 3, no se puede saber si se refiere a «obrar» en un sentido más general o a «obrar» adecuadamente."

siempre es producir acciones, no vale lo mismo para el hombre que debe componerse con causas exteriores, susceptibles tanto de aumentar su potencia como de disminuirla. La potencia de obrar de una cosa refleja su perfección, su realidad. Es por ello que el afecto es definido a menudo refiriéndose al concepto de perfección, en la medida en que tiene incidencias sobre ella, como es el caso, por ejemplo, de la alegría y la tristeza. El concepto de *potentia agendi* expresa la necesidad de producir efectos, inherente a la naturaleza de las cosas. Todas las cosas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina de existir y obrar de cierta manera[114]. Así, conforme a la proposición XXXVI de la parte I, "nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto". La potencia de obrar es la expresión de esa necesidad causal de la esencia y su determinación a obrar todo lo que se siga de su naturaleza. Se define como una fuerza de existir, una *vis existendi*[115].

Pero esta fuerza de existir toma en los modos la forma de un esfuerzo puesto que se afirma resistiendo a la presión de causas exteriores. La potencia de una cosa se identifica entonces con su *conatus*[116], su esfuerzo por

---

114 Cf. *Ética* I, XXIX.

115 Spinoza asimila explícitamente los dos conceptos en *Ética* III, en el transcurso de la explicación de la definición de general de los afectos: Con respecto al cuerpo, dice que "la potencia de obrar del mismo, o sea, su fuerza de existir, aumenta o disminuye, es favorecida o reprimida."

116 Cf. *Ética* III, VII, demostración: "la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo…", "la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser."

perseverar en el ser, y con su esencia actual o dada. En esas condiciones, no puede ser definida aisladamente, ya que está integrada en el seno de la naturaleza y es modificada por causas exteriores. Es por ello que no es considerada solamente en relación a la necesidad interna de su esencia, sino a la de otras cosas que se participan con ella. Es lo que revela la proposición VII de *Ética* III donde "la potencia de una cosa cualquiera" es asimilada en el transcurso de la demostración al "esfuerzo por el que, *ya sola*, *ya junto con otras*[117], obra o intenta obrar algo". La potencia de obrar no es otra cosa que la perfección o la realidad de una cosa, habida cuenta de las diversas modificaciones que soporta en contacto con los modos circundantes. Incluye tanto las acciones como las pasiones e implica necesariamente la referencia a causas externas. Así, la fuerza de las pasiones no se mide por nuestra potencia, sino por la de una causa externa comparada a la nuestra[118].

Spinoza, sin embargo, realiza una distinción entre la potencia de obrar, que incluye tanto las acciones como las pasiones, y la "verdadera potencia de obrar", que sólo comprende las acciones. Es lo que se desprende de la proposición LII, de *Ética* IV. "Ahora bien, la verdadera potencia de obrar del hombre,

---

117 El subrayado es nuestro.

118 Cf. *Ética* IV, V: "La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra."

o sea, su virtud, es la razón misma". La verdadera potencia de obrar descansa, pues, como su nombre lo indica, sobre un conocimiento adecuado; excluye las pasiones y se identifica con la virtud, como lo hace valer la definición VIII de *Ética* IV. "Por virtud entiendo lo mismo que por potencia; esto es (por la Proposición 7 de la Parte III), la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza". La verdadera potencia de obrar designa aquello que se sigue de las solas leyes de nuestra naturaleza. Es por eso que "el hombre no deseará predicar de sí mismo ninguna potencia de obrar o, lo que es lo mismo, ninguna virtud, que sea propia de la naturaleza de otro y ajena a la suya"[119].

¿Cuál es, entonces, la potencia de obrar del cuerpo en particular? Spinoza lo analiza correlativamente a la de la mente en el escolio de la proposición XIII de *Ética* II, y la determina a partir de dos criterios que reproducen implícitamente la distinción entre "potencia de obrar" y "verdadera potencia de obrar". "Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su mente que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él

[119] *Ética* III, LV, corolario II, demostración.

en la acción, tanto más apta es su mente para entender distintamente". La potencia de obrar es presentada en primer lugar como una aptitud para actuar y padecer de múltiples maneras a la vez; incluye así tanto los efectos de los que el cuerpo es causa adecuada o total, como aquellos de los que es causa inadecuada o parcial. Es necesario señalar que la aptitud para padecer figura entre los criterios que permiten determinar en qué un cuerpo prevalece sobre otro y contiene más realidad. La pasividad, pues, no está por naturaleza teñida de negatividad, ya que un cuerpo que puede padecer de variadas maneras tiene mayor aptitud que un cuerpo que padece de reducidas maneras. La pasividad es en realidad siempre una actividad parcial, puesto que aún como causa inadecuada, el cuerpo contribuye, sin embargo, a la producción de efectos con la participación de causas exteriores. Es la razón por la cual está integrada en la potencia de obrar. No hay, por lo tanto, oposición entre acción y pasión. Todo el problema consiste en aumentar la parte activa del cuerpo en la producción de efectos. Es por ello que la potencia se mide con respecto a la proporción de actividad que interviene en la realización de una cosa.

El segundo criterio determinante de la potencia de obrar es así la aptitud mayor o menor para producir efectos que dependan solamente del cuerpo, sin la intervención de causas exteriores. Esa aptitud es mayor aún cuando el cuerpo es causa adecuada. Ahora bien, si les creemos a los postulados III y VI que siguen a

la proposición XIII de *Ética* II, esa potencia de obrar del cuerpo humano se manifiesta esencialmente por una aptitud para ser afectado de muchas maneras por cuerpos exteriores y para afectarlos moviéndolos y disponiéndolos de muy variadas maneras. Es por ello que comprender la potencia de obrar y apreciar su amplitud es, necesariamente, comprender los afectos y sus fuerzas.

El afecto, en realidad, relata la historia de la *potentia agendi* y describe la manera en que esta es modificada, sea porque afirma las consecuencias contenidas en la esencia de la cosa, sea porque varía, habida cuenta de la disposición del cuerpo, las causas externas, las resistencias encontradas y los auxilios proporcionados. La esfera del afecto engloba todas las variaciones de esta potencia, los pasajes y las transiciones entre la afirmación de una mayor o menor potencia de obrar. El afecto, especialmente cuando es una pasión, manifiesta la diferencia entre una potencia de obrar tomada como aptitud y su existencia actual, en la medida en que envuelve una negación, dado que el hombre no es sino una parte de la naturaleza. Expresa la relación diferencial entre Dios, en tanto que constituye nuestra mente y en tanto que constituye la naturaleza de otras cosas. Esa historia de la potencia de obrar toma cuatro figuras principales que trata de examinar de manera más detallada, dado que ellas permiten delimitar la esfera del afecto y distinguirla de la de la afección.

- Es un afecto, en primer lugar, una afección que aumenta (*augetur*) la potencia de obrar del cuerpo. El afecto expresa en tal caso un incremento de la perfección. La alegría, por ejemplo, en tanto es "el paso del hombre de una menor a una mayor perfección"[120] entra en esta primera categoría y parece el arquetipo por excelencia de afecto primitivo que aumenta la *potentia agendi*.

- Es un afecto, en segundo lugar, una afección que disminuye (*minuitur*) la potencia de obrar del cuerpo. El afecto, en este caso, corresponde a una disminución de nuestra perfección. La tristeza, en tanto es "el paso del hombre de una mayor a una menor perfección"[121] parece la ilustración misma de esta segunda categoría de afectos y se corresponde así con la alegría.

Esta primera dupla de contrarios no presenta ningún problema importante; traduce las modificaciones cuantitativas de la potencia de obrar y las variaciones de su grado de realidad. Spinoza lo da a entender sin ambigüedad en el transcurso de la definición general de los afectos, aunque su propósito concierne a la potencia de la mente. "Así, pues, cuando he dicho más arriba que la potencia de pensar del mente aumentaba o disminuía, no he querido decir

[120] *Ética* III, definiciones de los afectos, II.

[121] *Ética* III, definiciones de los afectos, II.

sino que el mente había formado de su cuerpo, o de alguna de sus partes, una idea que expresaba una realidad mayor o menor de la que con anterioridad había afirmado de su cuerpo"[122].

- Es un afecto, en tercer lugar, una afección que favorece (*juvatur*) la potencia de obrar. El verbo "*juvare*" puede traducirse por ayudar, favorecer, asistir y remite a la idea de una causa auxiliar favorable a la potencia de obrar.

- Es un afecto, en último lugar, una afección que reprime (*coercetur*) la potencia de obrar. El verbo *cöercere*, que significa encerrar, contener, contrariar, sugiere la idea de una coacción y sobreentiende la existencia de una causa que impide la potencia de obrar y la limita. *Cöercere* es igualmente el término que utiliza Spinoza para cualificar la actividad de la razón en tanto se opone a los afectos. En *Ética* V se propone así determinar la potencia de la razón y "mostrar ante todo la magnitud y características de su imperio sobre los afectos, en orden a regirlos y reprimirlos (*coërcendum et moderandum*)"[123]. Si "*coërcere*" puede tomar un sentido amplio, hay que descartar, no obstante, la traducción de Appuhn por "reducir", puesto que ésta sugiere una disminución de la potencia de obrar que

---

[122] *Ética* III, definición general de los afectos, explicación.

[123] *Ética* V, prefacio. Spinoza ya había utilizado esa expresión en el prefacio de la parte IV para definir la servidumbre como "la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos (*moderandis et coërcendis affectibus*)."

no está sistemáticamente contenida en el verbo. Éste implica, desde luego, una limitación; pero no toma necesariamente la forma de una amputación o una disminución. En cambio, la traducción de "*coërcere*" por "contener" puede ser adecuada; "impedir" como propone Pierre Macherey es mejor; "refrenar" parece igualmente bien adecuado al concepto de potencia.

La segunda dupla de contrarios suscita más interrogaciones que la primera, puesto que parece hacerlo de manera puramente retórica y redundante, de modo que la mayoría de los comentadores consideran implícitamente esta precisión como una simple recuperación destinada a amplificar la primera formulación y la dejan pasar en silencio. La cuestión reside entonces en indagar si se trata solamente de un efecto de estilo o si existe, por el contrario, una diferencia real entre aumentar y favorecer por un lado, y disminuir y reprimir por el otro. Favorecer y reprimir ¿traducen por igual las variaciones de perfección y se reducen a formas de aumento y disminución, o poseen una especificidad irreductible?

A tal efecto, es necesario observar primero que Spinoza reitera esa formulación doble a lo largo de la parte III[124], de manera que es poco probable que ella se reduzca a una simple forma de insistencia. Es ne-

---

[124] Cf. *Ética* III, XI ; EIII, XII; XIII, EIII, XIX, demostración; EIII, XXXVII, demostración; EIII, LVII, demostración; EIII, definición general de los afectos; *Ética* IV, VIII, demostración; EIV, XVIII, demostración; EIV, XXIX, demostración; EIV, XLI, demostración; EIV, XLII, demostración; EIV, LIX, demostración.

cesario señalar, en segundo lugar, que cuando el autor no menciona más que una sola dupla de contrarios es de preferencia a la segunda a la que se refiere, de manera que las afecciones que favorecen o reprimen no constituyen epifenómenos, sino que ocupan el primer plano de la escena al punto de desplazar a aquellas que aumentan o disminuyen la potencia de obrar del cuerpo[125]. Por último, es necesario señalar que las afecciones que favorecen o reprimen la potencia de

---

[125] Las ocurrencias de los verbos "aumentar" y "disminuir" empleadas juntas, o por separado, con respecto a las afecciones, sin ser sucedidas por los verbos "favorecer" o "reprimir" son poco frecuentes y ascienden a una docena aproximadamente: "*aumentar*" *y* "*disminuir*" *juntos*: EIII, XV; EIII, definición general de los afectos, explicación; EIV, I, escolio; EIV, VII, demostración. – "*Aumentar*", *solo*: EIII, XLIII; EIV, XLVI. – "*Disminuir*", *solo*: EIII, XLVIII, demostración.

En cambio, las ocurrencias de "favorecer" y, sobre todo, de "reprimir", que no son precedidas por "aumentar" o "disminuir", son mucho más frecuentes: "*Favorecer*" *y* "*reprimir*", *juntos*: EIV, XXIX, demostración.

-"*Favorecer*": EIII, XIX, demostración; EIII, XX, demostración; EIII, XXI, demostración; EIII, XXXIV, demostración; EIII, XLIV, demostración; EIV, LI, autrement; EIV, LIII, demostración; EIV, ch. VII ; EIV, ch. XXX.

-"*Reprimir*": EIII, XIX, demostración; EIII, XXIII, demostración; EIII, XXXV, demostración; EIII, XXXVIII, demostración; EIII, XXXIX, escolio; EIII, XLVII, escolio; EIII, LI, escolio; EIII, LV, demostración; EIII, LV, corolario, demostración; EIII, definición XLI; EIII, definición XLII; *Ética* IV, VII, demostración; EIV, XV y demostración; EIV, XVI y demostración; EIV, XVII ; EIV, XXIX y demostración; EIV, XXXVII, escolio II; EIV, XLIII, demostración; EIV, XLVII, demostración; EIV, LIII, demostración; EIV, LX, demostración; EIV, LXII, escolio; EIV, LIX, demostración; *Ética* V, prefacio; EV, VII, demostración; EV, X, escolio; EV, XLII, y demostración.

obrar expresan ellas también el pasaje de una menor a una mayor perfección o, a la inversa, de una mayor a una menor perfección, puesto que suscitan respectivamente afectos de alegría y tristeza. Eso es lo que se desprende particularmente de la proposición XIX de *Ética* III: "Las imágenes de las cosas que afirman la existencia de la cosa amada favorecen el esfuerzo que la mente realiza por imaginarla, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* afectan a la mente de alegría, y las que, por el contrario, excluyen la existencia de la cosa amada reprimen ese esfuerzo de la mente, esto es *(por el mismo Escolio),* afectan a la mente de tristeza". Esa afirmación no es una fórmula aislada o fortuita, puesto que Spinoza define estatutariamente la alegría como lo que aumenta o favorece la potencia de obrar del cuerpo y la tristeza como lo que la disminuye o la reprime, en el transcurso de la demostración de la proposición XLI de *Ética* IV: "La alegría *(por la Proposición 11 de la Parte III, con su Escolio)* es un afecto que aumenta o favorece la potencia de obrar del cuerpo; la tristeza, en cambio, es un afecto que disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo"[126]. En general, las afecciones que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo son asimiladas a un bien, en otras palabras, a "lo que sabemos con certeza que nos es útil"[127], y las

[126] Cf. también, *Ética* III, XXXVII, demostración. "La tristeza disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre."

[127] Cf. *Ética* IV, definición I.

que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo son asimiladas a un mal[128].

Este estado de cosas entraña dos consecuencias. En primer lugar, lleva a suponer que las afecciones que favorecen o reprimen no aumentan ni disminuyen la potencia de obrar aunque deben poseer un impacto sobre ella, serle útiles o perjudiciales y hacer variar su perfección de una u otra manera. Para que el favorecimiento y la represión puedan merecer el nombre de afectos y distinguirse de los estados que permanecen simples afecciones, deben producir efectos que modifiquen, alegre o tristemente, la potencia de obrar. Pertenecen, pues, a una categoría de afecciones intermedias entre los estados que aumentan o disminuyen la potencia de obrar y aquellos que son indiferentes o neutros.

En segundo lugar, si bien las afecciones que favorecen o reprimen la potencia de obrar no se reducen a aquellas que la aumentan o la disminuyen, no son sin embargo de naturaleza totalmente distinta, puesto que se reducen a la alegría o la tristeza y expresan un pasaje de una mayor a una menor perfección. Los afectos, por consiguiente, son por naturaleza estados de transición de la potencia. Existe entonces una continuidad entre el favorecimiento y el aumento, la

[128] Cf. *Ética* IV, XXIX: “Llamamos ‘bueno’ o ‘malo’ a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser (...), esto es (...), a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar.”

represión y la disminución. Aunque sus efectos son distintos, no son divergentes.

La cuestión radica entonces en saber si el afecto implica siempre una variación de la potencia, una transición, especialmente cuando la actividad es tal que nada puede reprimirla. En efecto, cuando somos causa adecuada de los afectos expresamos una perfección mayor gracias al desarrollo interno de nuestra potencia de obrar y fortalecemos nuestro poder de concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento, remitiéndolas a la idea de Dios, de tal suerte que somos afectados de amor hacia él[129]. Se plantea entonces el problema del límite. Si una alegría activa, en tanto expresa un pasaje de una menor a una mayor perfección es innegablemente un afecto, ¿qué pasa con la beatitud que, en tanto es la perfección misma, no parece admitir transiciones? Presentada como una virtud[130], la beatitud consiste en efecto "en un constante y eterno amor a Dios"[131] pero ¿sigue siendo un afecto?

Oponiéndose a las tesis de Wetlesen[132], Michael Schrijvers considera que la beatitud es un afecto, puesto que implica todavía una transición. En el caso de la alegría activa, la transición consiste en una adición

[129] Cf. *Ética* V, XXXIX, demostración.

[130] *Ética* V, XLII.

[131] *Ética* V, XXXVI, escolio.

[132] Cf. *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979, p. 103.

de ideas adecuadas que se manifiesta en la existencia actual mediante el desarrollo de ideas inadecuadas que funcionan como ocasión para suscitar las primeras. Una transición similar debe intervenir en el caso de la beatitud, puesto que el acto de entrar en posesión de esa perfección no se alcanza sin dificultades[133].

A fin de zanjar el debate es necesario observar que Spinoza no asimila estrictamente la beatitud al amor intelectual de Dios, sino al amor a Dios, que es presentado como constante y eterno en el escolio de la proposición XXXVI de *Ética* V, o como simple *amor erga Deum*, al comienzo de la demostración de la proposición XLII de *Ética* V. Esta constatación implica que la beatitud reviste alternativamente la forma del *amor erga Deum* cuando se refiere a la mente y al

---

133 «The conatus and the mutual relationship between active and passive Affects in Spinoza» en *Desire and Affect*, *Spinoza as Psychologist* editado por Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, 1999, pp. 77-78. "Sin embargo, en el caso de la *beatitudo*, también hay –necesariamente– una "transición"; de lo contrario se perdería toda su significación afectiva, que indudablemente tiene. Esto se puede explicar de la siguiente manera. En el caso de una alegría activa, la transición consiste en una adición de ideas adecuadas, que, en la existencia actual, está conectada con el desarrollo de ideas inadecuadas que funcionan como ocasión para suscitar las primeras. Una transición similar debe ocurrir en el caso de la *beatitudo*. La cualificación que hace Spinoza de la *beatitudo* como la posesión misma de la perfección (en lugar de una transición hacia ella) no excluye, por definición, *toda transición*, como Wetlesen cree erróneamente. La noción es todavía válida aquí porque el acto de entrar en posesión de esta perfección, bajo las condiciones específicas de la actualidad, no tiene éxito –como el propio Spinoza señala– sin grandes dificultades. (EV42s)."

cuerpo existiendo actualmente, o la forma del amor intelectual de Dios cuando se refiere a la mente sola. En el primer caso, se caracteriza por su constancia; en el segundo, por su eternidad. Es porque engloba a la vez el *amor erga Deum* y el *amor intellectualis Deum* que la beatitud es cualificada como un amor constante y eterno a Dios. Esos dos adjetivos, que podrían parecer redundantes, no remiten en realidad a la misma cosa. Uno se aplica al amor de Dios referido a la mente y al cuerpo, y el otro al amor de Dios referido a la mente sola. La cuestión de saber si la beatitud es un afecto comporta así pues dos dimensiones y reclama, acaso, tratamientos diferentes según se trate del *amor erga Deum* o del *amor intellectualis*. Está claro que el amor a Dios es un afecto. Spinoza lo afirma abiertamente en el escolio de la proposición XX de *Ética* V: "Podemos concluir que el amor a Dios es el más constante de todos los afectos, y que, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede destruirse sino con el cuerpo mismo". La beatitud en tanto amor de Dios admite transiciones de la potencia de obrar, no solamente porque cesa con la muerte, sino porque es susceptible de un aumento proporcional de las aptitudes corporales y de un incremento de la parte de la mente que es eterna. Así "cuanto más goza la mente de este amor divino, o sea, de esta felicidad, tanto más conoce *(por la Proposición 32 de esta Parte),* esto es *(por el Corolario de la Proposición 3 de esta Parte),* tanto mayor poder tiene sobre los afectos, y *(por la Proposición 38 de esta*

Parte) tanto menos padece por causa de los afectos que son malos".[134] En cambio, el amor intelectual de Dios en tanto se refiere a la mente sola no pone en juego las afecciones del cuerpo y no parece ser susceptible de variaciones, puesto que no se enfrenta a ningún afecto nocivo. En efecto, "la mente no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones sino mientras dura el cuerpo"[135]. Cuando Spinoza analiza el amor intelectual no emplea jamás la palabra afecto. Sin embargo, el amor intelectual de Dios es asimilado a una acción en el transcurso de la demostración de la proposición XXXI de *Ética* V, de modo que forma parte necesariamente de la categoría de afectos de los cuales somos causa adecuada. Se define como una acción que no incrementa la perfección sino que es la perfección misma. Manifiesta así el más alto grado de la potencia de obrar y el dinamismo de la mente que comprende.

Apoyándonos en estas observaciones, se trata entonces de analizar precisamente el estatus de las afecciones que favorecen o reprimen, y de determinar las razones por las cuales Spinoza engloba en la definición de afecto cuatro tipos de modificaciones de la potencia de obrar, en lugar de limitarse únicamente al aumento y la disminución. ¿A qué pueden remitir las afecciones que son afectos aunque no aumenten ni disminuyan la potencia de obrar?

---

134 *Ética* V, XLII, demostración.
135 *Ética* V, XXXIV.

Un primer elemento para la respuesta figura en la proposición XV de *Ética* III que examina el caso de "la mente afectada a la vez por dos afectos, uno de los cuales no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y otro que la aumenta o la disminuye *(ver Postulado 1 de esta Parte)*". Cuando luego la mente "sea afectada por el primero en virtud de su verdadera causa, la cual *(según la hipótesis)* de por sí no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, al punto será también afectada por el otro, que aumenta o disminuye su potencia de obrar, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* será afectada de alegría o tristeza. Y, por tanto, aquella primera cosa será causa, no por sí misma, sino por accidente, de alegría o tristeza". En esas condiciones, ¿no es posible considerar que una cosa que es por accidente causa de alegría o tristeza, sea en virtud de una asociación de ideas, sea en virtud de una similitud con un objeto que habitualmente afecta a la mente de uno u otro de esos sentimientos, favorezca o reprima la potencia de obrar? Por definición, efectivamente, ni la aumenta ni la disminuye; sin embargo, la favorece o reprime haciendo surgir accidentalmente afectos que incrementan o reducen esa potencia.

Esta hipótesis es plausible puesto que corresponde exactamente al caso de afecciones que, por ellas mismas, no disminuyen ni aumentan la potencia de obrar, teniendo un impacto indirecto sobre ella, y que entran, pues, en el marco definido para formar parte de aquello que favorece o reprime. Es necesario

reconocer, sin embargo, que Spinoza no emplea expresamente los verbos *juvare* o *coërcere* para cualificar este caso hipotético. Es por ello que, a fin de evitar interpretaciones discutibles, es necesario tomar en cuenta únicamente las ocurrencias de esos verbos aplicados expresamente a la potencia de obrar y basarse en ellos, a fin de poder extraer su significación exacta e identificar claramente los afectos concernientes.

De momento, la mejor hipótesis para explicar la presencia de la segunda dupla de contrarios en la definición de los afectos consiste en pensar que las afecciones que favorecen la potencia de obrar del cuerpo son aquellas que se oponen a las fuerzas contrarias a ella y que aquellas que la reprimen son las que se oponen a las fuerzas que le son favorables[136]. Esas afecciones no aumentan ni disminuyen la potencia de obrar, no hacen más que neutralizar las fuerzas contrarias o favorables, anulando sus efectos. El favorecimiento y la represión se traducirían en un aumento o una disminución si las fuerzas que se oponen a la potencia de obrar desaparecieran. El favorecimiento asistiría la potencia de obrar, sin aumentarla; y la contrariedad la impediría, sin disminuirla. En estas condiciones, el favorecimiento no sería sino una forma positiva de represión y se referiría a la resistencia que la potencia de obrar opone a las afecciones hostiles, refrenándolas.

Por coherente que sea, esta hipótesis permite

---

136 Esta hipótesis es defendida particularmente por Pascal Sévérac en su tesis "Le devenir actif chez Spinoza".

dar cuenta de un cierto número de casos de favorecimiento y represión, pero no podría explicarlos a todos. En efecto, está claro que Spinoza puede pensar la represión como una forma positiva de oposición a una fuerza perjudicial para la potencia de obrar, cuando sostiene, por ejemplo, que se requiere una fortaleza de ánimo igualmente grande para reprimir la audacia que para reprimir el miedo[137]; es menos evidente, en cambio, que considere todo favorecimiento de esta manera y que la reduzca sistemáticamente al esfuerzo por contrarrestar un mal. En el capítulo VII de *Ética* IV, la presenta, al contrario, como una fuerza positiva fundada sobre la conveniencia de la naturaleza, que se manifiesta independientemente de la existencia de obstáculos. "Si convive con individuos que concuerdan con su propia naturaleza de hombre, su potencia de obrar resultará favorecida (*juvabitur*) y estimulada". En esas condiciones, parece difícil admitir que Spinoza concibe el favorecimiento como simple fuerza de oposición, en tanto que ella manifiesta una concordancia efectiva de potencias que no se reduce a una resistencia. Es por ello que resulta necesario definir más precisamente el favorecimiento y la represión, a fin de poder mesurar luego su potencia de obrar.

[137] *Ética* IV, LXIX, demostración.

Se desprende del capítulo VII de *Ética* IV que el favorecimiento reposa sobre una relación de conveniencia (*convenientia*) entre las cosas y demuestra una concordancia con su naturaleza. Presupone pues la presencia de características comunes a los individuos. Esta observación vale, en cierta medida, para todos los afectos. Su condición de posibilidad reside, en efecto, en la existencia de un mínimo de propiedades comunes a las potencias de obrar de las cosas, a causa de la cual pueden afectarse unas a otras. Spinoza lo hace notar claramente en la proposición XXIX de *Ética* IV: "Una cosa singular cualquiera, cuya naturaleza sea completamente distinta de la nuestra, no puede favorecer ni reprimir nuestra potencia de obrar". Pero, mientras lo que reprime se opone a nuestra potencia de obrar y tiene pocas cosas en común con ella, aquello que la favorece, al contrario, la coadyuva más aún cuando comparte un gran número de propiedades con ella. Es por eso que el favorecimiento alcanza su apogeo cuando expresa fundamentalmente una conveniencia de naturaleza. La *convenientia* no debe, sin embargo, confundirse con una simple colección de propiedades comunes. Más que una comunidad de naturaleza, expresa una naturaleza común. Al mismo tiempo, las afecciones que favorecen la potencia de obrar deben buscarse del lado de los individuos humanos racionales. En efecto, Spinoza afirma en el capítulo

IX de *Ética* IV que "nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por tanto *(por el Capítulo 7),* nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón". El favorecimiento máximo, por consiguiente, es aportado por los afectos activos de deseo y alegría y engloba de manera general las afecciones útiles a nuestra potencia.

Esta conclusión, no obstante, vale igualmente y con más razón para las afecciones que aumentan la potencia de obrar. Bajo esas condiciones, ¿en qué se distingue el favorecimiento del aumento? Para comprenderlo, hay que examinar las condiciones del aumento de una cosa, tal como se desprenden de la proposición XLVI[138*] de *Ética* IV donde Spinoza afirma que "el odio se incrementa con un odio recíproco y, en cambio, puede ser destruido por el amor". En el transcurso de la demostración justifica ese mecanismo de aumento –que podría aplicarse tanto al amor como a otros afectos– por el nacimiento de un nuevo odio, mientras que el otro dura aún. Al odio inicial para con la cosa aborrecida se suma la tristeza ligada al hecho de que esa cosa nos odie por igual. Ahora bien, esta tristeza se acompaña, por definición, de un odio por la causa que la ocasiona, odio segundo que viene a incrementar el afecto hostil primero. A partir de ahí, es

[138] En el original se remite a la prop. XLIII de *Ética* IV, pero la cita corresponde a la prop. XLVI de *Ética* IV. [N. del T.]

posible deducir que una afección aumenta la potencia de obrar cuando viene a sobreañadirse a un estado de alegría previo, idéntico a ella. En ese caso, el pasaje de una menor a una mayor perfección se traduce por un incremento cuantitativo de la alegría.

Una afección favorece la potencia de obrar cuando hace surgir una alegría que no se superpone a un estado de su misma naturaleza, ya sea porque es contrario, ya sea porque es diferente. En el primer caso, el pasaje de una menor a una mayor perfección no se manifiesta por un incremento, sino por una reacción a un estado inicial de disminución o estancamiento de la potencia de obrar. La afección inicia un cambio de perspectiva, una reorientación del *conatus* hacia la alegría. No aumenta la potencia de obrar, la favorece oponiéndose a los afectos tristes. El favorecimiento no toma la forma de una acumulación de potencia sino de un retroceso de la impotencia. En el segundo caso, la alegría nacida del favorecimiento no se adiciona a la de la potencia de obrar y no incrementa cuantitativamente su perfección. Así, por ejemplo, la constatación de la conveniencia de naturaleza entre los individuos devenidos alegres constituye un favorecimiento, pero no desemboca en un aumento intrínseco de la potencia de obrar propia de cada uno, puesto que ésta permanece igual y no es incrementada por esa simple constatación. La similitud le otorga más latitud, pero no más amplitud. Sin embargo, dado que la potencia de obrar de una cosa designa "el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar

algo"[139], está claro que la conveniencia de naturaleza favorece la unión de fuerzas y la colaboración entre los individuos de modo que juntos puedan producir efectos que por separado jamás hubieran podido lograr. En efecto, de una manera extrínseca, no es falso decir, en vista de sus efectos, que la potencia de obrar de cada uno es mayor cuando los hombres colaboran entre sí. Pero no hay allí un aumento intrínseco de la perfección de cada uno puesto que su potencia es simplemente reforzada, asistida por causas auxiliares. Por consiguiente, el favorecimiento, en Spinoza, no se reduce a una simple afección que se opone a las fuerzas contrarias al *conatus*; expresa el impacto positivo sobre la potencia de obrar de causas exteriores que convienen en naturaleza con ella.

Disminuir y reprimir

Enfrentándose a la potencia de obrar, a los afectos pasivos[140], o a un deseo nacido del conocimiento del bien y del mal[141], la afección que reprime expresa

---

139 Cf. *Ética* III, VII, demostración.

140 Es en este sentido que el verbo "reprimir" es empleado, por ejemplo, en *Ética* V, XLII, demostración: "Nadie goza entonces de esa felicidad porque reprima sus afectos, sino que, por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la felicidad misma."

141 Cf. *Ética* IV, LXII, escolio: "El deseo que brota del conocimiento del bien y el mal, en cuanto que este conocimiento se refiere al futuro, puede ser reprimido o extinguido con especial facilidad por el deseo de las cosas que están presentes y son agradables."

siempre, en cambio, una relación de oposición a pesar de una necesaria afinidad de naturaleza mínima, e implica la existencia de una fuerza no solamente contraria sino superior. Es lo que demuestra la proposición VII de *Ética* IV: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido”. La represión requiere, por lo tanto, una fuerza que prevalezca sobre la disposición actual de la potencia de obrar[142] y la modifique en un sentido desfavorable. Esta condición, sin embargo, se aplica igualmente a toda afección que disminuye la potencia de obrar. Sin embargo, lo que reprime se distingue de lo que disminuye puesto que contraría, sin suprimir, la potencia a la que se opone. Impide la producción de todos sus efectos, los suspende, aunque sin destruirlos. Así, por ejemplo, la tristeza con la que contemplamos una cosa odiada es una “determinación mientras permanece la imagen de la cosa, que es, sí, reprimida (*coërcetur*) por la memoria de las cosas que excluyen su existencia, pero no suprimida”[143].

La disminución, en cambio, va pareja con una supresión total o parcial. Es lo que se desprende de la proposición XLVIII de *Ética* III donde Spinoza

---

142 Este prevalecimiento de la fuerza que reprime es también puesto en evidencia en la demostración de la proposición LX de *Ética* IV, donde Spinoza considera el caso de que “una parte A es reprimida de manera que sean las demás las que prevalezcan sobre ella.”

143 *Ética* III, XLVII, escolio.

demuestra que el amor y el odio hacia Pedro, por ejemplo, son destruidos si la alegría y la tristeza que envuelven son vinculados a otra causa, o si imaginamos que Pedro no es la única causa. La intensidad del afecto respecto a Pedro es proporcional a la parte que imaginamos que él tiene en la constitución de ese afecto. Es pues función de la razón que imputemos la responsabilidad total o parcial a Pedro. "Siendo así, si esa causa se suprime total o parcialmente, el afecto hacia Pedro, a su vez, será destruido o aminorado." La disminución de la potencia varía entonces entre dos límites: un límite máximo, cuando es equivalente a una supresión total, y un límite mínimo, cuando el decrecimiento apenas se inicia. Toma la forma de un acomodamiento, de una adaptación a la fuerza que se opone, al punto de serle cada vez menos contraria. La supresión de un afecto supone su reducción al afecto contrario de tal forma que terminen concordando[144].

Una afección que reprime un estado de la potencia de obrar no la aniquila, sino que contrarresta sus efectos suspendiéndolos o moderándolos. En el primer caso, la represión redunda en un equilibrio de fuerzas contrarias y puede engendrar una fluctuación

---

[144] Eso es lo que pone en evidencia particularmente la demostración de la proposición VII de *Ética* V que trata de la potencia de un afecto nacido de la razón: "Tal afecto, por ello, permanece siempre el mismo, y, consiguientemente (...), los afectos contrarios a él y que no sean sostenidos por sus causas exteriores deberán adaptarse a él cada vez más, hasta que ya no le sean contrarios; y, en esa medida, el afecto que nace de la razón es más potente."

del ánimo tal que paralice la acción. Es lo que sucede, por ejemplo, con la consternación. "Si el deseo, en fin, de evitar un mal futuro es reprimido por el temor de otro mal, de modo que no se sabe ya lo que se quiere, entonces el miedo se llama consternación, especialmente si los males que se temen son de los mayores"[145]. En el segundo caso, la afección que reprime posee un efecto moderador. Así, el dolor puede ser bueno en la medida en que viene a reprimir el placer (*titillatio*) y corregir lo que tiene de excesivo[146]. No suprime la especie de alegría ligada al placer, la modera llamando la atención sobre el hecho de que una parte del cuerpo es afectada en detrimento de las otras e incita, por consiguiente, la moderación. Así se explica la asociación entre "c*oërcere*" y "*moderare*" para describir la fuerza que la razón opone a los afectos[147].

Para terminar esta elucidación acerca de la naturaleza del favorecimiento y la represión, es necesario señalar que el pasaje de una menor a una mayor perfección, o viceversa, no se traduce sistemáticamente en un aumento o disminución cuantitativa de la potencia de obrar. En efecto, si el favorecimiento entraña una mejora de la eficacia propia de cada uno, gracias a la unión de fuerzas, no toma necesariamente la forma de un incremento. Esta observación permite elucidar el significado del concepto de pasaje (*transitio*) en Spi-

---

145 *Ética* III, XXXIX, escolio.

146 Cf. *Ética* IV, LVIII, demostración.

147 Cf. *Ética* V, prefacio.

noza y aclarar la naturaleza de la alegría y la tristeza, asimiladas con demasiada rapidez a los aumentos o disminuciones de la potencia de obrar. El pasaje de un grado de perfección a otro es un acto que no se define solamente en términos de cantidad sino de cualidad. Queda por determinar la naturaleza exacta de esa transición que las afecciones que favorecen y reprimen operan en el seno de la potencia y definir precisamente los afectos que entran en esa categoría.

El examen de los textos donde figuran propiamente los términos involucrados[148] revela que, en general, aquello que favorece o reprime se refiere a las repercusiones de las variaciones de la potencia de las cosas y de otro sobre mi propia potencia, y pone en juego tanto las relaciones con la cosa amada como con la cosa odiada, así como también las relaciones que conciernen a otro como semejante de una manera más general. Esas afecciones son provocadas por el aumento o la disminución, real o imaginaria, de la potencia de las cosas amadas, odiadas, o semejantes, y expresan las consecuencias indirectas sobre nosotros. Así se explica que el favorecimiento y la represión no aumentan ni disminuyen nuestra potencia de obrar, dado que no se refieren a ella ni la ponen fundamentalmente en cuestión, pero afectan a la de otro, ocasionando efectos colaterales para nosotros. A partir del inventario de ocurrencias verbales, es posible, en

[148] Ver más arriba el inventario de las ocurrencias de los verbos “favorecer” y “reprimir”.

efecto, distinguir cinco grandes tipos de afecciones que favorecen o reprimen.

1º) En primer lugar, aquello que favorece es lo que se opone a la destrucción de la cosa amada, o a la conservación de la cosa odiada. Así, "Las imágenes de las cosas que afirman la existencia de la cosa amada (*según hemos demostrado en la Proposición 19 de esta Parte*), favorecen (*juvant*) el esfuerzo que la mente realiza por imaginar esa cosa amada esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* afecta al amante de alegría"[149]. A la inversa, "la imagen de una cosa que excluye la existencia de aquello que la mente odia favorece ese esfuerzo de la mente"[150]. Ese tipo de afección remite a una especie de alegría que surge ya sea de la alegría de la cosa amada, ya sea de la tristeza de la cosa odiada. La imagen de la alegría de la cosa amada no aumenta mi potencia de obrar, puesto que se trata de la alegría de otro. Favorece, sin embargo, mi esfuerzo puesto que reafirma la existencia de la cosa amada que pasa a una mayor perfección y a cambio me llena de alegría[151]. De la misma manera, la imagen de la cosa odiada afectada de tristeza favorece mi esfuerzo ya que tiende a debilitar la existencia de aquello que aborrezco sin por ello aumentar mi realidad. Por eso

---

[149] *Ética* III, XIX.

[150] *Ética* III, XX.

[151] *Ética* III, XXI, demostración: "La imagen de la alegría de la cosa amada favorece (*juvat*) en el amante ese esfuerzo de su mente, esto es (...), afecta al amante de alegría".

"Quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará"[152]. Simétricamente, aquello que reprime la potencia de obrar, es lo que se opone a la conservación de la cosa amada o a la destrucción de la cosa odiada. Si "la imaginación es favorecida por aquello que afirma la existencia de la cosa amada" es, al contrario "reprimida por lo que excluye esa existencia"[153]. Así, la imagen de la tristeza de la cosa amada reprime mi potencia de obrar de tal forma que experimento una suerte de pena. Si el afecto de alegría que surge de la felicidad de otro no tiene nombre para Spinoza[154], en cambio el afecto de tristeza ligado a la desgracia de otro no es otra cosa que la conmiseración (*commiseratio*)[155]. La conmiseración figura pues en el rango de las afecciones que moderan la potencia de obrar sin disminuirla, no obstante, puesto que no se refiere a nuestra desgracia sino a la de otro.

De la misma manera, la imagen de la cosa que odiamos afectada por alegría, nos reprime. "Si alguien imagina afectado de alegría a quien odia, esa imaginación (...) reprimirá su esfuerzo"[156]. Ese sentimiento corresponde a una especie de envidia (*invidia*) la cual "no es sino el odio mismo, en cuanto considerado como

---

[152] *Ética* III, XXIII.

[153] *Ética* III, XIX, demostración.

[154] Cf. *Ética* III, XXII, escolio: "Pero no sé con qué nombre debe llamarse la alegría que surge del bien de otro."

[155] Ibídem.

[156] *Ética* III, XXIII, demostración.

disponiendo al hombre a gozarse en el mal de otro, y a entristecerse con su bien"[157]. La envidia es presentada explícitamente como un afecto que reprime la potencia de obrar en la demostración del segundo corolario de la proposición LV de *Ética* III. "La envidia es el odio mismo (...), o sea (...), una tristeza, esto es (...), una afección que reprime (*coërcetur*) el esfuerzo del hombre, o sea, su potencia de obrar". La asimilación de ese sentimiento a una afección contraria al *conatus* es, sin embargo, en parte problemática puesto que parecería que la envidia, en la medida en que incita a regocijarse en el mal de otro, favorece nuestro esfuerzo cuando nos victimizamos. En realidad, la envidia no nos favorece, porque la alegría experimentada al ver el daño de un ser que odiamos no es estable; implica siempre una fluctuación del ánimo y permanece siempre impregnada de tristeza dado que el otro es mi semejante[158]. Ahora bien, según la proposición XXVII de *Ética* III, la imaginación de una tristeza que afecta a una cosa semejante me entristece. Esto permite comprender, en cambio, que la conmiseración puede extenderse a todos los seres semejantes –no sólo a la cosa amada– y que la visión de la desgracia ajena nos afecta de tristeza y reprime nuestro esfuerzo.

2º) En segundo lugar, la imagen de la alegría que afecta a la cosa amada por causa nuestra, favorece

---

157 *Ética* III, XXIV, escolio.

158 Es lo que se destaca en escolio de la proposición XXXIII de *Ética* III.

nuestro esfuerzo. "Cuanto mayor imaginamos la alegría de que es afectada la cosa amada por causa nuestra, tanto más favorecido resulta ese esfuerzo, es decir *(por la Proposición 11 de esta Parte, con su Escolio),* tanto mayor es la alegría que nos afecta."[159] Esta alegría con la que nos consideramos a nosotros mismos, no es otra cosa que una especie particular de la gloria que nace del hombre cuando se cree alabado por el ser que ama[160]. Esa gloria es un afecto que favorece nuestra potencia de obrar, puesto que expresa la repercusión interna de la alegría experimentada por la cosa amada, gracias a nosotros, y se hace eco de su pasaje a una mayor perfección.

Si la alegría de la cosa amada provocada por nuestro esfuerzo favorece nuestra potencia, aquella suscitada por otra cosa, en cambio, la reprime. En efecto, cualquiera que ama se esfuerza por imaginar la cosa amada ligada a él lo más estrechamente posible. "Ahora bien, se supone que dicho esfuerzo o apetito está reprimido por la imagen de la cosa amada acompañada por la de aquel que se une a ella"[161]. Será pues afectado de tristeza, luego de odio hacia la cosa amada y su amante respecto del cual experimentará, además, envidia[162]. Los celos no disminuyen la potencia de obrar puesto que la unión de la cosa amada con otro

---

[159] *Ética* III, XXXIV, demostración.

[160] *Ética* III, XXX, escolio.

[161] *Ética* III, XXXV, demostración.

[162] *Ética* III, XXXV, demostración, escolio.

no quita nada a mi perfección, pero la reprime por su naturaleza penosa.

3º) En tercer lugar, el nacimiento de una inversión de sentimientos reprime o favorece la potencia de obrar, según cambien de amistosos a hostiles o de hostiles a amistosos, antes de disminuirla o aumentarla. Así, el odio creciente hacia la cosa amada reprime la potencia de obrar, y más aún cuando el amor que la precedió fue grande[163]. El esfuerzo alegre por perseverar en el ser al lado de la cosa amada se ve, en efecto, contrarrestado por la tristeza ligada al odio. Inversamente, un afecto de odio vencido por el amor creciente es tanto más favorable cuanto más grande fue el odio que lo precedió[164]. En ese caso, a la alegría del amor "se añade, asimismo, la que brota del hecho de que el esfuerzo por apartar la tristeza implícita en el odio (...) resulta enteramente favorecido"[165]. Esa alegría es acompañada de "la idea de aquel a quien odiaba"[166]. El caso de la inversión de los sentimientos es particularmente interesante puesto que presenta los comienzos del cambio bajo la forma de lo que favorece y reprime, luego bajo la forma del aumento y la disminución de la potencia de obrar, inversamente proporcional a la intensidad del afecto de amor u odio experimentado antes. Corrobora así la hipótesis de una

---

163 *Ética* III, XXXVIII.

164 Cf. *Ética* III, XLIV.

165 *Ética* III, XLIV.

166 Ibídem.

continuidad entre las cuatro formas de afecciones y hace aparecer a aquello que favorece o reprime como comienzo del aumento y la disminución.

4º) En cuarto lugar, cualquiera que hace un bien a otro estimula nuestro esfuerzo para hacer lo mismo. El afecto de aprobación, como amor por aquel que hace bien a otro[167], entra en la categoría de afectos que favorecen la potencia de obrar. Además, puede ser tanto una pasión como un afecto surgido de la razón. Así, el hombre que vive conforme a la razón "viendo que alguien hace bien a otro, su propio esfuerzo por hacer el bien resulta favorecido, es decir *(por el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III),* experimentará una alegría"[168]. El favorecimiento es indirecto, puesto que implica un mimetismo afectivo y resulta del amor experimentado hacia un benefactor, no desde mi punto de vista sino del de un tercero. La aprobación es pues la repercusión que sobre mi potencia ejerce el aumento de la potencia de otro. Curiosamente, la indignación, que es lo contrario de la aprobación, puesto que se define como "el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro"[169], no es presentada explícitamente como un afecto que reprime la potencia de obrar. Esta asimetría se debe, tal vez, a la naturaleza particular de esa pasión que puede tanto auxiliar como perjudicar la potencia, incitando a tomar represalias contra el autor de

---

167 *Ética* III, definición XIX.

168 *Ética* IV, LI, De otra manera.

169 *Ética* III, definiciones de los afectos, XX.

hechos odiosos. Es así el motor de la revuelta política y puede servir como auxiliar para poner fin a las injusticias[170]. De allí a decir que figura entre los afectos que favorecen la potencia de obrar, hay un umbral que Spinoza no atraviesa. La indignación es un afecto ambiguo puesto que puede conducir a hacer justicia y a favorecer la potencia pero, al hacerlo, contribuye a instaurar un estado de anarquía en el cual cada uno dicta su ley y debilita por ello su propia fuerza de existir atentando contra la seguridad del Estado. Es lo que Spinoza pone en evidencia en el capítulo XXIV de *Ética* IV: "Aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, lo cierto es que se vive sin ley allí donde a cada cual le es lícito enjuiciar los actos de otro y tomarse la justicia por su mano".

5º) En quinto lugar, reprimen o favorecen la potencia de obrar las afecciones que nacen de la concepción inadecuada o adecuada de la impotencia del hombre. "Por ello, si el hombre, al considerarse a sí mismo, percibe alguna impotencia, ello no se debe al hecho de que se conoce, sino *(como hemos mostrado en la Proposición 55 de la Parte III)* al hecho de que su potencia de obrar está reprimida. Pues si suponemos que el hombre percibe su impotencia porque conoce que hay algo más potente que él, y con dicho conocimiento delimita su potencia de obrar, lo que estamos concibiendo entonces es que el hombre se conoce a sí mismo distintamente, o, lo que es lo mismo *(por la*

[170] Cf. *Tratado político*, Cap. IV § 4 y § 6.

Proposición 26 de esta Parte), que su potencia de obrar, precisamente, está siendo favorecida"[171]. Aquello que favorece y aquello que reprime corresponden aquí a dos modalidades diferentes, una adecuada, la otra inadecuada, de comprender la misma cosa. No es pues la impotencia humana lo que reprime la potencia, sino la manera de concebirla. El favorecimiento y la represión no dependen de la naturaleza de la cosa sino de la relación cognitiva que mantenemos con ella. En el primer caso, el afecto experimentado es la humildad que nace de que el hombre contemple su propia impotencia. Ahora bien, la humildad es una pasión triste que reprime la potencia de obrar. Es lo que se desprende de la demostración de la proposición LV de *Ética* IV: "Así pues, cuando decimos que la mente, al considerarse a sí misma, imagina su impotencia, no decimos sino que, al esforzarse la mente por imaginar algo que afirma su potencia de obrar, ese esfuerzo suyo resulta reprimido, o sea (...), que se entristece". En efecto, no hay impotencia en sí, puesto que cada cosa es tan perfecta como puede serlo. En cambio, si el hombre considera esa impotencia no bajo el efecto de una humildad triste sino de la comprensión de alguna cosa más potente que él, su potencia de actuar será favorecida. El afecto que favorece allí no tiene nombre y puede corresponderse a una humildad virtuosa por oposición a una humildad viciosa. Sin embargo, ese concepto, presente ya en Descartes, no figura en

[171] *Ética* IV, LIII, demostración.

Spinoza y permanece teñido de inadecuación puesto que en realidad se trata de captar nuestra propia impotencia como una potencia particular. Comprendemos, en efecto, nuestra impotencia no como el resultado de una carencia o de una imperfección intrínseca, sino como una potencia determinada por la potencia infinita de Dios. Este afecto sin nombre nos favorece porque nos comprendemos a nosotros mismos como una parte de la Naturaleza y experimentamos alegría, pero no aumenta nuestra potencia de obrar que permanece determinada. Aparece como una forma de contento (*aquiescentia*), puesto que implica que seamos conscientes de nosotros mismos, de las cosas y de Dios y que comprendamos que nuestra potencia está limitada y es infinitamente superada por la de las causas exteriores. Eso es lo que Spinoza da a entender en el transcurso del capítulo XXXII de *Ética* IV: "Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento".

En definitiva, ya sea la alegría nacida de la felicidad de la cosa amada o de la tristeza de la cosa odiada, la conmiseración o la envidia, la gloria o los celos, la inversión creciente de sentimientos o la aprobación, las afecciones que favorecen o reprimen la potencia de obrar no son solamente aquellas que se oponen a las fuerzas favorables o desfavorables, sino que conciernen de una manera más general a los efectos de la potencia

de otro sobre la nuestra y sus consecuencias indirectas. Ellas implican, la mayoría de las veces, una imitación afectiva y conciernen a una ética de la similitud. Esa imitación toma la forma, ya de un eco de la mala o buena fortuna de otro, ya de la contrapartida de los afectos de la cosa odiada. Pero, idéntica o inversa, la imagen que la potencia de obrar de otro refleja sobre la nuestra, señala siempre una mimética de los afectos.

El quinto tipo de afectos, sin embargo, parece contradecir en parte estas conclusiones puesto que si el contento entra, en rigor, en el marco de los afectos miméticos ligados a la percepción de similitud, de conveniencias y de disconveniencias, dado que se deriva de la confrontación de la potencia de obrar del cuerpo con la de la naturaleza y resulta de las consecuencias de la comprensión de alguna cosa más potente, la humildad, sin embargo, es una excepción, ya que implica una relación con respecto a sí misma y a su propia impotencia. En realidad, la imaginación de la impotencia nace de una idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo. Ahora bien, esa idea no es, propiamente hablando, en nosotros, puesto que la mente afirma la existencia actual del cuerpo y no la excluye. Esa idea no remite, por lo tanto, a Dios en tanto constituye la naturaleza de nuestra mente sino a Dios en tanto constituye la naturaleza de otras cosas. Por consiguiente, ese afecto expresa también los afectos de una percepción imaginativa del mundo exterior. Permite comprender la esfera de los afectos que favore-

cen o reprimen, no solamente con respecto a los seres amados u odiados, no solamente al otro como semejante, sino a toda cosa que exprese una conveniencia o disconveniencia con nuestra potencia. Así, aquello que favorece y reprime señala una ética de la similitud y pone en juego las relaciones interindividuales, ya sea que esos individuos tomen la forma de cuerpos físicos, humanos o políticos. En suma, las afecciones que favorecen y reprimen nuestra potencia de obrar son el espejo de aquellas que afectan a los individuos de la naturaleza naturada y, más particularmente, a los otros hombres, en virtud de la semejanza común. Así se explica que ocurran muy frecuentemente, puesto que el hombre vive entre los hombres y se encuentra constantemente afectado por ellos.

B) El aspecto mental del afecto y la significación del adverbio *simul*

Luego de haber analizado el afecto en su dimensión corporal y esclarecido sus diversas formas, se trata ahora de tomar en cuenta su aspecto mental, ya que engloba no solamente las afecciones que aumentan o disminuyen, favorecen o reprimen, la potencia de obrar, sino igualmente "las ideas de esas afecciones". Ahora bien, si los comentadores acuerdan en reconocer que el afecto pone en juego una fasceta física y una fasceta mental[172], divergen en cuanto a la constitución

[172] La expresión es de Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza*, tercera parte, p. 27.

de las partes. Cada fasceta, entendiendo que posee su reverso físico o mental, ¿puede constituir por sí sola un afecto o bien debe necesariamente tomar en cuenta los dos aspectos? ¿El afecto es mutilado si consideramos sólo una fasceta? Más allá de la metáfora, la cuestión es saber cuál es la significación del adverbio "*simul*" en la definición III. Sea traducida por las expresiones "al mismo tiempo", "a la vez", "también", el problema permanece. La locución "*et simul*" puede tener un sentido conjuntivo y un sentido disyuntivo, para retomar la formulación de Jean-Marie Beyssade[173], de manera tal que la definición puede ser interpretada de dos maneras. Por una parte, puede significar que el afecto necesariamente siempre une, para constituirse, una afección del cuerpo y una idea de esa afección y

---

173 "¿Qué significa 'al mismo tiempo' (*et simul*), que añade al elemento (a) otro elemento (b)? Puede tener dos funciones distintas. Por una parte, puede ser conjuntiva: el afecto requeriría la conjunción de un aspecto fisiológico (las 'afecciones del cuerpo', en (a), que no son todavía afectos) y, al mismo tiempo, un aspecto mental o consciente de las 'ideas de esas afecciones' en (b), que hay que añadir para transformar las afecciones del cuerpo en un afecto genuino). Por otra parte, puede ser distributivo; puede aplicar el nombre de afectos, simultáneamente, a ciertas afecciones corporales (aquellas que aumentan o disminuyen la potencia de obrar del cuerpo, cosa que no requiere la intervención de la mente para nada) y paralelamente, al mismo tiempo, a ideas de esas afecciones corporales, ideas que, de acuerdo con el paralelismo spinoziano, siempre acompañan por naturaleza (*simul esse natura*) sus contrapartidas fisiológicas.» «*Nostri corporis affectus*: Can an affect in Spinoza be 'of the body'?" en *Desire and Affect*, *Spinoza as Psychologist* editado por Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, 1999, p. 115.

expresa, simultáneamente, una realidad física y una realidad mental. En ese caso, el afecto concerniría al hombre como cuerpo y mente. No podría, propiamente hablando, haber afecto del cuerpo, pero toda afección corporal debería necesariamente ser consciente para transformarse en afecto. Por otra parte, puede significar que Spinoza entiende por afecto una afección del cuerpo que aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de obrar de ese cuerpo, una idea de esa afección, o ambas. En ese caso, el afecto concerniría al hombre no solamente como cuerpo *y* mente, sino también como cuerpo *o* mente. Habría pues afectos de la mente o afectos del cuerpo que, desde luego, tendrían su correlato físico y mental en virtud de la unidad del hombre y sus dos expresiones modales en el atributo extensión y en el atributo pensamiento, pero que serían constituidas como tales sin intervención de ese correlato. La cuestión es ahora saber qué abarca el término afecto.

Afecto y consciencia

Si el afecto implica para constituirse un estado del cuerpo y, a la vez, un estado de la mente, está claro que la vida afectiva se caracteriza, ante todo, por la consciencia de las emociones. Es lo que da a entender el corolario de la proposición IV de *Ética* V donde se afirma que "un afecto es la idea de una afección del

cuerpo". En efecto, esa fórmula tomada al pie de la letra no identifica el afecto con la consciencia, sino con la idea de una afección corporal, sea adecuada o inadecuada. Sin embargo, ese desplazamiento del conocimiento a la consciencia no es ilegítimo puesto que Spinoza los asimila expresamente en el transcurso de la demostración de la proposición IX de *Ética* III. Para establecer la tesis según la cual la mente es consciente de su esfuerzo por perseverar en el ser, destaca que esta última es *consciente de sí* a través de las ideas de las afecciones del cuerpo y remite, para justificar su aserción, a la proposición XXIII de la parte II, donde ha establecido que la mente *se conoce a sí misma* a través de las percepciones de las afecciones corporales. Consciencia y conocimiento son, pues, términos sinónimos.

Pero ¿podemos apoyarnos en el corolario de la proposición IV de *Ética* V* para concluir que todo afecto, por definición, presupone la consciencia y no puede constituirse sin ella? Eso es lo que sostiene Robert Misrahi, para quien el afecto concierne a la mente consciente del cuerpo, mientras que la afección sólo refiere al cuerpo[174]. "*Simul*" tiene pues necesariamente, a su parecer, un sentido conjuntivo, de manera

---

[174] En el original se lee *Ética* IV, pero el fragmento citado corresponde a la proposición IV de *Ética* V. [N. del T.]

Cf. nota p. 401 de su traducción de la *Ética*: "El *affectus* es una consciencia: la mente siempre es consciente del *conatus* y de las ideas claras o confusas que la constituyen (*Ética* III, IX), y el afecto es la idea (clara o confusa) de una modificación del cuerpo."

que la afección corporal es una condición necesaria pero jamás suficiente del nacimiento de un afecto. La consciencia es imperativamente necesaria para que una simple afección dé lugar a un afecto.

Además del hecho de que el término afección no remite únicamente al cuerpo[175], ya que es sinónimo de modo y expresa todas las maneras de ser de la substancia y de sus atributos, la tesis de Robert Misrahi se enfrenta a dos objeciones importantes. En primer lugar, si el afecto es siempre percibido por la mente, incluso de forma confusa, cabe señalar que esa consciencia no es determinante para Spinoza. Desde luego, el afecto primitivo de deseo, que es presentado al mismo tiempo como constitutivo de la esencia humana y definido como un apetito consciente[176], no podría concebirse sin esa reflexividad de la idea del esfuerzo por perseverar en el ser. Sin embargo, no hay que darle demasiada amplitud al fenómeno de la consciencia puesto que no modifica la naturaleza del *conatus*. Spinoza insiste sobre este punto en el transcurso de la definición I de los afectos: "No reconozco, en realidad, diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Tenga o no tenga el hombre consciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas mane-

---

175 Jean-Marie Beyssade destaca que ese término se emplea también con respecto a la mente en *Ética* III, LII, escolio: (*haec mentis affectio, sive res singularis imaginatio*), *Nostri corporis affectus*: Can an affect in Spinoza be 'of the body'?» en *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist*, *op. cit*. p. 123.

176 *Ética* III, IX, escolio.

ras, el mismo". Aunque se refiera por naturaleza tanto al cuerpo como a la mente[177], el apetito no se define esencialmente por la consciencia, de modo que no hay que hipostasiar ese fenómeno. Si el apetito permanece uno y el mismo, sea cual fuere el caso, ello implica que la consciencia no transforma su naturaleza. Si el deseo en verdad es un afecto que no se distingue del apetito, ello significa, en consecuencia, que la consciencia no es la expresión fundamental de su esencia ya que puede desaparecer sin que su naturaleza sea modificada. Así, esa naturaleza deseante, que constituye el substrato de todo afecto, no se define en primer lugar por la consciencia puesto que ella es una determinación auxiliar, incluso secundaria.

¿Esto quiere decir que puede haber deseos, y por lo tanto, afectos, inconscientes? Spinoza no va tan lejos. Considera la hipótesis, según la cual el hombre no es consciente, como una eventualidad, sin afirmar positivamente que hay afectos inconscientes. La inconsciencia total parece imposible, como lo señala la demostración de la proposición IX de *Ética* III: "Como la mente es necesariamente consciente de sí, por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo, es, por lo tanto, consciente de su esfuerzo". El argumento desarrollado en el transcurso de la definición I apunta a mostrar, no que los apetitos o los deseos son inconscientes, sino que esa inconsciencia no modifica la naturaleza de la cosa. Spinoza reconoce que "hubie-

177 Cf. *Ética* III, IX, escolio.

ra podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo"[178] y definirlo, así pues, de la misma manera que el apetito[179]. Pero, según su propio testimonio, se rehusó a explicar el deseo por el apetito, puesto que esa definición habría parecido tautológica y no habría incluido la causa de la consciencia. Por eso dice "para que mi definición incluyese la causa de esa consciencia, ha sido necesario (...) añadir: *en virtud de una afección cualquiera que se da en ella*". La consciencia es una propiedad de la que hay que dar razón. Acompaña al apetito, pero ¿eso quiere decir que siempre lo acompaña? Si el deseo es el apetito con la consciencia del mismo (*appetitus cum ejusdem conscientia*)[180], hay que preguntarse por el valor de ese "*cum*", de ese acompañamiento del apetito por la consciencia. Cuando Spinoza afirma que "hubiera podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo", para mostrar que no hay diferencia de naturaleza entre el deseo y el apetito, justifica la necesidad de un complemento diciendo que "de una tal definición (...) no se seguiría el hecho de que la mente pueda ser consciente (*non sequeretur, quod mens possit suae cupiditatis, sive appetitus esse conscia*) de su deseo o apetito". Hay que remarcar que Spinoza escribe: "no se seguiría el hecho de que

178 *Ética* III, definicionesde los afectos I, demostración.

179 Cf. *Ética* III, IX, escolio.

180 Ibídem.

la mente *pueda ser consciente*" y no "no se seguiría el hecho de que la mente *sea consciente*". La consciencia es por lo tanto una aptitud, pero eso no implica que sea plenamente actualizada en todos los afectos al punto de constituirlos como tales. Así, para Spinoza "el ignorante vive casi inconsciente (*quasi inscius*) de sí mismo, de Dios y de las cosas"[181], y, sin embargo, está preso de los afectos, particularmente de la tristeza, pero también de la alegría, ya que padece. En efecto, "jamás posee el verdadero contento del ánimo"... "y tan pronto como deja de padecer, deja también de ser"[182]; sin embargo, aunque casi inconsciente, es zarandeado por una multitud de afectos pasivos. Es, pues, exorbitante definir los afectos por la consciencia, puesto que esa propiedad no los acompaña a todos de manera idéntica y se manifiesta, a veces, a duras penas a través de las emociones del ignorante, a tal punto que pueden ser consideradas cuasi inconscientes. En efecto, la cuasi inconsciencia del ignorante permanece siempre en una forma de consciencia mínima, de manera que no hay afectos totalmente inconscientes. No es, sin embargo, legítimo, concebir la consciencia como una realidad constitutiva del afecto dado que no es un dato absoluto, un fenómeno originario. La consciencia es, en efecto, menos constitutiva que constituida, puesto que sale a la luz a través de las ideas de las afecciones del cuerpo. Spinoza recuerda

---

[181] *Ética* V, XLII, escolio.

[182] Ibídem.

en la proposición XXX de *Ética* III que "el hombre (...) es consciente de sí por medio de las afecciones que lo determinan a obrar". Esas afecciones que lo determinan a obrar son primordiales y sin ellas ninguna consciencia es posible. Si la consciencia acompaña necesariamente al afecto activo, es más vacilante en el afecto pasivo puesto que el hombre percibe su apetito, pero ignora las causas que lo determinan a obrar. Desde un punto de vista mental, el afecto envuelve, pues, más o menos consciencia en función de su carácter más o menos activo. Expresa los grados de consciencia que se escalonan desde la cuasi inconsciencia del ignorante hasta la consciencia clara y distinta del sabio. No se define en relación a esa consciencia ya que el deseo, en sentido amplio, engloba todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre. Spinoza no ve ningún inconveniente, en efecto, en subsumir bajo el término Deseo "todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de 'apetito', 'voluntad', 'deseo' o 'impulso'"[183]. Ahora bien, si la volición siempre es consciente, puesto que es una modalidad del pensamiento, y si el apetito puede serlo, puesto que se refiere a la mente y al cuerpo, el impulso (*impetus*), en cambio, no parece involucrar por sí mismo la consciencia puesto que se refiere, ante todo, al cuerpo. ¿Eso quiere decir que no se explica sino por referencia al atributo extensión y excluye toda referencia al pensamiento? Nada permite afirmarlo

[183] *Ética* III, definiciones de los afectos I, explicación.

con total certeza. En cambio, si el término deseo, en sentido amplio, comprende todos los esfuerzos del hombre[184] sin excepción, incluye también las determinaciones del cuerpo que no involucran por definición a la consciencia. Aunque vayan a la par con el apetito y los decretos de la mente, y formen uno con ellos, se explican únicamente por referencia a la extensión y a las leyes del movimiento y el reposo[185]. Esa observación, pues, da a entender que puede haber afectos corporales e invita a meditar sobre esa eventualidad.

Ahora es posible formular una segunda objeción a la tesis de Robert Misrahi. No solamente el afecto no se define esencialmente por la consciencia, sino que no es necesariamente un fenómeno mental. Es eso lo que hace notar Jean-Marie Beyssade llamando la atención sobre el hecho de que no hay solamente afecciones, sino igualmente afectos del cuerpo[186], de los que la mente, desde luego, tendrá una idea, pero que se conciben como modos de la extensión a semejanza del movimiento y del reposo.

Spinoza, en efecto, hace referencia explícita a esos afectos por primera vez en la proposición XVII

---

[184] Es en ese sentido que lo entiende Spinoza al final de la explicación de la definición I del deseo: "Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de «deseo» cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre."

[185] Cf. *Ética* III, II, escolio.

[186] Cf. su artículo «*Nostri corporis affectus*: Can an affect in Spinoza be 'of the body' ?" en *Desire and Affect*, *Spinoza as Psychologist* editado por Yirmiyahu Yovel, Little Room Press, New York, 1999, pp. 113-128.

de *Ética* II[187]. Desde luego, la presencia de la expresión "*corpus afficiatur affectu*" en la parte II no permite extraer consecuencias generales puesto que el concepto de afecto no ha sido definido todavía en su sentido estricto. Sin embargo, no es el fruto de un lapsus o de una errata, puesto que Spinoza reitera esa fórmula en la demostración de la proposición XIV de *Ética* III: "Las imaginaciones de la mente revelan los afectos de nuestro cuerpo (*nostri corporis affectus*) más bien que la naturaleza de los cuerpos exteriores". Hace también alusión en el transcurso de la demostración de la proposición XVIII de *Ética* III, a "la disposición del cuerpo o sea, su afección (*constitutio seu affectus*)"; luego, en el escolio I, al hecho de que "el cuerpo no experimenta afecto alguno (*corpus nullo affectu afficitur*) que excluya la existencia de la cosa".

A esas ocurrencias del concepto de afecto aplicado al cuerpo, inventariadas por Jean-Marie Beyssade, hay que añadir que Spinoza afirma, en el escolio de la proposición II de *Ética* III, que "el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde (*simul*) por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones de la mente". Ahora bien, ya sean referidas al cuerpo o a la mente, las acciones y las pasiones son afectos por definición. En *Ética* V, finalmente, Spinoza

---

187 "Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, la mente humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que *el cuerpo experimente una afección* (*corpus afficiatur affectu*) que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo."

afirma que "no consideramos una cosa como ausente por obra del afecto con el que la imaginamos, sino en virtud del hecho de que el cuerpo experimenta otro afecto que excluye la existencia de dicha cosa"[188].

No cabe duda alguna. Existen de hecho afectos corporales[189]. Esta constatación entraña dos consecuencias importantes. En primer lugar, no hay que interpretar el corolario de la proposición IV de *Ética* V, según el cual "un afecto es la idea de una afección del cuerpo", como el enunciado de una definición general y completa de afecto, excluyendo la posibilidad de una constitución afectiva corporal, sino como una afirmación particular relativa a su aspecto mental. No es legítimo basarse en ese corolario para aseverar que el afecto se define ante todo por la consciencia.

En segundo lugar, la locución adverbial "*et simul*" en la definición III de *Ética* III puede revestir un sentido no solamente conjuntivo, sino también disyuntivo. Puede remitir al cuerpo y a la mente a la vez, o bien unas veces a uno, y otras veces al otro. Decir que el afecto es, al mismo tiempo, una afección del cuerpo y una idea de esa afección, es pues invitar a pensarlo como una realidad donde los estados corporales e intelectuales son captados, ya sea simultáneamente, ya sea por separado, entendiendo que siempre tienen un correlato y que a todo afecto del cuerpo

---

188 *Ética* V, VIII, demostración.

189 Suscribimos plenamente a las conclusiones de Jean-Marie Beyssade al respecto. *Op. cit.*, p. 123.

corresponde una idea, y que a todo afecto de la mente corresponde una determinación del cuerpo. Al igual que la afección, el afecto puede dar lugar a tres tipos de discursos: psicofísico, psíquico o físico, según se refiera a la mente y al cuerpo a la vez, a la mente sola, o al cuerpo solo. Sin embargo, no es suficiente señalar la presencia del término *affectus* aplicado al cuerpo, todavía hay que identificar la naturaleza de ese tipo de emociones y sus diversas clases. Dado que no admite tratar al cuerpo *ex professo*[190], Spinoza permanece poco prolijo respecto a este tema. Se trata, entonces, de saber a qué remiten las tres categorías de afectos y de determinar sus respectivos dominios.

[190] Cf. *Ética* II, XIII, escolio.

CAPÍTULO III

Las variaciones del discurso mixto

I) Las tres categorías de afectos físicos, mentales y psicofísicos

La instauración de una tipología de los afectos en función de su principio constitutivo y de las relaciones que estos mantienen con la mente y el cuerpo parece, a primera vista, una empresa vana y difícil. Vana, porque Spinoza no se detiene en este tipo de inventarios. Recurre sobre todo a tres tipos de partición al interior de los afectos: la distinción entre afectos y pasiones, entre primitivos y compuestos y entre buenos y malos, en función de su incidencia en la potencia de obrar. Difícil, porque parece imposible examinar todos los afectos físicos, mentales y psicofísicos, ya que, en virtud de la combinación indefinida de las emociones al interior de la naturaleza naturada, su enumeración sería infinita.

Sin embargo, Spinoza no niega el principio de una diferenciación de los afectos en función de su relación con el cuerpo y la mente, ya que lo utiliza para justificar su omisión de las definiciones de regocijo, placer, melancolía o dolor[191]. No se preocupa demasiado por el falso problema de un inventario exhaus-

[191] Cf. *Ética* III, definiciones de los afectos, III, escolio.

tivo, porque no pretende una enumeración completa sino suficiente de los afectos. Sin nombrarlos uno a uno abarca, sin embargo, el conjunto de los afectos puesto que, a pesar de su número indefinido y de su naturaleza particular, sabe que todos se refieren a especies del deseo, de la alegría y de la tristeza. Es por esto que, siguiendo el ejemplo de Spinoza, no se trata de armar un cuadro completo, sino de identificar los afectos físicos, mentales y psicofísicos en virtud del rol predominante o equivalente que tienen el cuerpo y la mente en su formación. Para esto conviene seguir la clasificación realizada por el autor de la *Ética* y basarse en los tres afectos llamados "primitivos o primarios" (*primitivos, seu primarios*)[192], para entender el modo de generación de todos los otros y sus referentes. Sobre esta base es posible distinguir, en primer lugar, los afectos expresamente vinculados al cuerpo y a la mente.

Los afectos psicofísicos

Es el caso no solo del deseo, apetito consciente[193], sino de todos los afectos primitivos, al menos tal como son definidos al final de la parte III de la *Ética.* La alegría y la tristeza son respectivamente presentadas como el paso del *hombre* de una menor perfección a una mayor perfección, y de una mayor perfección a una

[192] Cf. *Ética* III, definiciones de los afectos, IV, explicación.

[193] *Ética* III, IX escolio.

menor[194]. Ahora bien, el hombre está explícitamente definido como un ser "que consta de una mente y un cuerpo"[195], de modo que el uso de este término nos lleva a Descartes y a la unión de una cosa pensante y de una cosa extensa e invita a pensarlas en conjunto. En ese caso el afecto es una realidad psicofísica y es objeto de un discurso mixto que expresa simultáneamente la mente y el cuerpo.

En esta categoría figuran, además de la tríada primitiva, los afectos derivados como la soberbia o la humildad, por ejemplo, que están vinculados al hombre e involucran tanto un estado físico como un estado mental. Mientras que "la humildad es una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad"[196], la soberbia se relaciona "al hombre mismo que se estima más de lo justo"[197]. El soberbio "se apresura a narrar sus gestas, y a hacer ostentación de las fuerzas de su cuerpo como de su mente"[198], mientras que el hombre humilde confiesa tristemente sus debilidades físicas y mentales. Estas dos pasiones producen efectos a la vez psicológicos y fisiológicos, y se acompañan de comportamientos frecuentes que permiten al observador identificarlas y catalogar a los hombres afectados por ellas. "Solemos, en efecto, llamar 'soberbio' a quien se

---

[194] Cf. *Ética* III, definiciones de los afectos, II y III.

[195] *Ética* II, XIII, corolario.

[196] *Ética* III, definiciones de los afectos, XXVI.

[197] *Ética* III, definiciones de los afectos, XXVIII, explicación.

[198] *Ética* III, LV, escolio.

gloría en exceso (ver *Escolio de la Proposición 30 de esta Parte*), a quien, cuando habla de sí mismo, menciona sólo virtudes, y sólo vicios cuando habla de los demás; quiere ser preferido a todos y, en fin, se presenta con la misma gravedad y atuendo que suelen usar otros que están muy por encima de él. Por contra, llamamos 'humilde' a quien se ruboriza a menudo, confiesa sus vicios y habla de las virtudes de los demás, cede ante todos y, en fin, anda con la cabeza baja y descuida su atavío"[199]. Sin duda, esas manifestaciones tienen más que ver con sus efectos que con su naturaleza[200] y conciernen más a una descripción convencional de esos afectos que a una verdadera concepción de su esencia, a tal punto que Spinoza demostrará que la soberbia no es, como se cree a partir de la observación de reacciones conductuales, lo contrario de la humildad, sino de la abyección. Además, ciertos síntomas físicos como el rubor, la cabeza baja o altivamente erguida, se emparentan con esas afecciones exteriores insignificantes, como la palidez o los sollozos. En el caso de la humildad o de la soberbia, sin embargo, esas afecciones secundarias que mezclan signos corporales e intelectuales, merecen ser atendidos, pues indican e ilustran la naturaleza psicofísica de esos afectos.

Pero si los tres afectos primitivos se refieren al cuerpo y a la mente al mismo tiempo, parece evidente que todos los otros suponen, por lo tanto, esta doble

---

[199] *Ética* III, definiciones de los afectos, XXIX, explicación.

[200] Cf. *Ética* III, definiciones de los afectos, XXIX, explicación.

referencia, dado que se componen a partir de aquellos. Sin embargo, hay que señalar que si los afectos primitivos están constituidos por una afección del cuerpo y por una idea de esta afección, pueden no obstante caracterizarse principalmente por la afección del cuerpo o, al contrario, principalmente por la idea de esta afección. La igualdad entre la potencia de pensar y la potencia de obrar no excluye la preponderancia del aspecto mental o del aspecto físico del afecto. Así, por ejemplo, el hecho de que alegría y tristeza involucren al cuerpo y la mente a la vez –dado que traducen las variaciones de la perfección del hombre– no impide, en absoluto, que Spinoza considere su aspecto mental como principal, más bien todo lo contrario. Prueba de ello es que las primeras definiciones que da (y que son válidas en toda la parte III, a excepción de las dos últimas proposiciones consagradas a los afectos activos) las asimilan a las pasiones por las que *la mente* –y no *el hombre*– pasa a una mayor o a una menor perfección[201]. No se hace ninguna mención explícita sobre el cuerpo. Aquí la alegría y la tristeza son antes que nada fenómenos mentales, a tal punto que, cuando Spinoza piensa en vincular esos afectos a la mente y al cuerpo a la vez, cambia de denominación. "Además, llamo al afecto de la alegría, referido a la

[201] Cf. *Ética* III, XI, escolio: "De aquí en adelante, entenderé por alegría: una pasión por la que la mente pasa a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, una pasión por la cual la mente pasa a una menor perfección."

vez a la mente y al cuerpo (*simul relatum*), 'placer' o 'regocijo', y al de la tristeza, 'dolor' o 'melancolía'" [202].

Pero, una vez más, la expresión '*simul relatum*' no nos tiene que engañar porque está claro que esos cuatro afectos, el placer y el dolor, que "se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes"[203], así como el regocijo y la melancolía, que se refieren al hombre "cuando todas resultan igualmente afectadas"[204], conciernen, ante todo, al cuerpo. Spinoza lo dirá expresamente en la explicación de la definición III de los Afectos, y es la razón por la que se niega a analizarlos más ampliamente, dado que su exposición privilegia el análisis de las pasiones de la mente y de los obstáculos a su potencia: "Por lo demás, omito las definiciones del regocijo, el placer, la melancolía y el dolor, porque se refieren más que nada al cuerpo (*ad corpus potissimum referentur)*". El adverbio "*potissimum*" significa "principalmente", "por sobre todo", "de preferencia". Caillois y Pautrat eligen traducirlo por "principalmente", Appuhn por "eminentemente", pero en todos los casos está claro que indica una preponderancia del cuerpo.

[202] Ibídem.

[203] Ibídem.

[204] Ibídem.

¿Esto quiere decir que la melancolía, el regocijo, el placer y el dolor son parte de esos famosos afectos corporales a los que Spinoza hace alusión, generalmente sin nombrarlos, ni entrar en detalle sobre sus particularidades? La cuestión es saber si el adverbio '*potissimus*' indica una simple preferencia o si significa que el cuerpo es el principio de esos afectos. ¿Se puede pasar del hecho de que se refieran principalmente al cuerpo a que se refieran al cuerpo sin más? Dicho de otro modo, ¿se puede limitar el uso del adverbio 'potissimus'? Spinoza, en todo caso, no se priva de hacerlo porque en las demostraciones de las proposiciones XLII y XLIII de *Ética* IV presenta al regocijo y al placer como alegrías, y a la melancolía y al dolor como tristezas referidas al cuerpo, omitiendo el adverbio principalmente[205]. Este indicio lexicológico juega a favor del estatus corporal de esos afectos, pero no basta para establecerlo. Para eso hay que mostrar que esas especies de alegría y de tristeza verifican las condiciones requeridas para ser admitidas en la ca-

---

[205] XLII: "El regocijo es una alegría que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que todas las partes del cuerpo sean igualmente afectadas... En cuanto a la melancolía, es una tristeza que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que la potencia de obrar del cuerpo resulta absolutamente disminuida o reprimida."

XLIII: "El placer es una alegría que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que una o algunas de sus partes son afectadas más que las otras."

tegoría de los afectos del cuerpo. Ahora bien, desde este punto de vista no habría ninguna duda, ya que tienen un impacto en su potencia de actuar y la hacen variar según las cuatro modalidades características del aumento, la disminución, el favorecimiento o la represión. El regocijo entra en el marco de las afecciones por las que "la potencia de obrar del cuerpo resulta aumentada o favorecida de tal modo que todas sus partes conservan la misma relación de reposo y movimiento entre sí"[206]. Mediante la melancolía, al contrario, "la potencia de obrar del cuerpo resulta absolutamente disminuida o reprimida"[207]. El placer y el dolor figuran igualmente entre las afecciones que tienen repercusión sobre la potencia de actuar del cuerpo, pero su estatus es más ambiguo. Según sea moderado o excesivo, el placer puede alternativamente integrar la categoría de los afectos favorables o desfavorables a la potencia de actuar.[208] El dolor, que generalmente refrena la potencia de actuar, puede favorecerla si su naturaleza es tal "que pueda reprimir el placer, para que éste no tenga exceso"[209].

Aunque la mente tenga necesariamente idea de ellos, esos cuatro afectos son innegablemente afectos *del* cuerpo, porque conciernen a las modificaciones que afectan la estructura del movimiento y del reposo

---

206 *Ética* IV, XLII, demostración.

207 Ibídem.

208 Cf. *Ética* IV, XLIII.

209 *Ética* IV, XLIII, demostración.

que los define, y expresan una relación de equilibrio o desequilibrio entre sus partes, según sean uniformemente afectadas o no. Se constituyen, entonces, a nivel de la extensión, encuentran su principio en este atributo y traducen las variaciones de la potencia de obrar del cuerpo. Aunque Spinoza no se detenga en la definición de los afectos del cuerpo, estos no son menos difundidos que sus equivalentes mentales. Si el regocijo "es más fácil de concebir que de observar"[210], es así porque raramente las partes del cuerpo se ven afectadas de alegría uniformemente y de manera simultánea, el placer, en cambio, es moneda corriente, a tal punto que es el afecto alegre más común entre los hombres. En el capítulo XXX de la parte IV, Spinoza observa que "la alegría, por lo general, se refiere especialmente a una sola parte del cuerpo". Lejos de ser una rareza, los afectos del cuerpo nos asaltan y nos obsesionan, tal es así que la mente, en consecuencia, efectúa a menudo una fijación sobre un único objeto.[211]

En la categoría de afectos referidos al cuerpo figuran igualmente la repugnancia o el hastío que nacen de un estado de saciedad física. Spinoza explica, en efecto, el cansancio que sigue al goce a través

[210] *Ética* IV, XLIV, escolio.

[211] Cf. *Ética* IV, XLIV, escolio: "Pues los afectos que cotidianamente nos asaltan se relacionan, por lo general, con una parte del cuerpo que es afectada más que las otras, y, por ende, los afectos tienen generalmente exceso, y sujetan a la mente de tal modo en la consideración de un solo objeto, que no puede pensar en otros."

de modificaciones corporales, de modo que nuestros amores nacen o culminan en un cuerpo voraz o saciado. "Queda por hacer, sin embargo, una observación acerca del amor, a saber: que ocurre con frecuencia que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere, en virtud de ese disfrute, una nueva constitución, por la cual es determinado de otro modo que lo estaba, y se excitan en él otras imágenes de las cosas, y la mente comienza al mismo tiempo a imaginar y desear otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo que suele deleitarnos con su sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Ahora bien, al disfrutarlo de esa manera, el estómago se llena, y el cuerpo sufre un cambio en su constitución (*constitutio*). Y de este modo, si dada ya esa nueva constitución, se mantiene en el cuerpo la imagen de dicho alimento –por estar ese alimento presente–, y, por consiguiente, se mantiene también el esfuerzo o deseo de comerlo, a ese deseo o esfuerzo se opondrá aquella nueva constitución y, consiguientemente, la presencia del alimento que apetecíamos será odiosa, y esto es lo que llamamos hastío y repugnancia *(tedium* y *fastidium)*"[212]. La repugnancia y el hastío son el resultado de una transformación corporal y manifiestan un rechazo ante una cosa que se vuelve odiosa bajo el efecto de la saturación. Combinan el deseo y el amor pasados con un odio presente, adaptándose a las sucesivas metamorfosis del cuerpo. Spinoza coincide en

---

212 *Ética* III, LIX, escolio.

este punto con Descartes para quien la repugnancia es, antes que nada, de esencia corporal y se explica por el cambio de apetito y por la transformación de un agrado en incomodidad.[213] Este origen fisiológico de la repugnancia y del hastío es, sin lugar a dudas, la razón por la que Spinoza ya no los retomará en las definiciones finales de los afectos y pasará por ellos en silencio como con el regocijo y la melancolía.

Los afectos mentales

A estos afectos del cuerpo corresponden los afectos de la mente sobre los que Spinoza parece haberse detenido más, dado que privilegia el aspecto mental. Sin embargo, no es fácil determinar las emociones que conciernen estrictamente a la jurisdicción del pensamiento. En efecto, los afectos primitivos de alegría y de tristeza que son definidos en la parte III, ya sea como pasiones[214], o como acciones[215] de la mente –al menos en lo que respecta a la alegría– son finalmente

[213] Cf. *Pasiones del alma*, CCVII. "La repugnancia es una especie de tristeza que proviene de la misma causa que antes originó la alegría. Pues estamos compuestos de modo tal que, la mayoría de las cosas de las que gozamos, sólo son buenas para nosotros por un tiempo y luego se vuelven incómodas. Lo que se manifiesta sobre todo en el beber y en el comer, que sólo son útiles mientras tenemos apetito, y que son perjudiciales cuando ya no lo tenemos; y en cuanto dejan de ser agradables al gusto, llamamos a esa pasión repugnancia."

[214] Cf. *Ética* III, XI, escolio.

[215] Cf. *Ética* III, LIX.

referidos al hombre[216] e implican igualmente al cuerpo. De todas formas, es innegable que un cierto número de afectos activos como el contento del ánimo (*mentis acquiescientia)* o el amor intelectual de Dios, figuran en la categoría de los afectos mentales, ya que nacen del conocimiento del tercer género[217] y se refieren a la mente sin relación a la existencia presente del cuerpo.

La gloria se relaciona igualmente al dominio de los afectos de la mente; ya sea una acción que no se distingue del contento del ánimo[218], o una pasión alegre ligada a "la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás"[219], nace de una representación mental de nosotros mismos y se constituye a partir de una percepción adecuada o inadecuada de nuestra propia perfección. De un modo general, se refieren a la mente los afectos causados por una idea, un decreto, una voluntad o cualquier otro modo de pensar. Así, por ejemplo, el arrepentimiento (*penitentia)* es antes que nada una pasión mental, ya que es "una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma"[220]. Y de allí se distingue de la frustración (*desiderium)*, que implica una relación con la mente y con el cuerpo a la vez, en cuanto que "es un deseo o apetito de poseer

---

216 Cf. *Ética* III, definiciones de los afectos, II y III.

217 *Ética* V, XXVII: "Nace de este tercer género de conocimiento el mayor contento posible de la mente."

218 Cf. *Ética* V, XXXVI, escolio, donde esos dos afectos son asimilados.

219 *Ética* III, definiciones de los afectos, XXX.

220 *Ética* III, definiciones de los afectos, XXVII.

una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida"[221].

II) Las variaciones de discurso mixto

Si existen no sólo afectos del cuerpo *y* de la mente, sino también afectos del cuerpo *o* de la mente, no debería, sin embargo, señalarse la diferencia entre ambos y creer que el discurso mixto se reduce a veces a un largo monólogo físico o mental. En realidad, todo discurso sobre los afectos es siempre, en cierta medida, de esencia psicofísica. Si regocijo y melancolía, dolor y placer tienen su raíz en el cuerpo, necesariamente están acompañadas de repercusiones mentales, de modo que el discurso físico sobre los afectos no excluye las consideraciones sobre la mente sino que las integra como su correlato. En efecto, "todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra mente"[222]. Al mismo tiempo, todo regocijo o toda melancolía se acompañan, necesariamente, de alegría o de tristeza mental. Es por ello que el discurso referido a los afectos del cuerpo siempre es mixto. A su naturaleza principalmente física se suman los correlatos

---

[221] *Ética* III, definiciones de los afectos, XXXII.

[222] *Ética* III, XI.

mentales, lo cual permite entender por qué Spinoza hace un uso flexible de los conceptos de júbilo, de melancolía, de placer y de dolor, relacionándolos alternativamente al cuerpo y a la mente, en el escolio de la proposición XI de la parte III, luego al cuerpo principalmente, en la explicación de la definición III. Allí no hay ninguna incoherencia, porque si los afectos tienen su origen en el cuerpo, la mente sufre la repercusión y ve modificada alegre o tristemente su potencia de obrar. Por lo tanto, cualquiera que considere únicamente su modo de constitución los relacionará con el cuerpo; cualquiera que, al contrario, se sitúe al nivel de la potencia de actuar del hombre en su totalidad, los vinculará al cuerpo y a la mente. Recíprocamente, los afectos mentales no se abstraen totalmente del cuerpo. Las acciones, como el amor intelectual de Dios o el contento del ánimo, por más que excluyen la referencia a la existencia actual presente del cuerpo, al menos implican una referencia a él, porque la mente sigue siendo una idea que expresa la esencia del cuerpo bajo el aspecto de la eternidad[223]. Las pasiones, como el arrepentimiento, en vano son vinculadas a la idea de una mala acción que creemos haber realizado por libre voluntad, ya que sólo pueden ser comprendidas y superadas actualizando el mecanismo corporal que las sostiene sin que lo sepamos. Es lo que se desprende del escolio de la proposición II de la parte III en el que Spinoza denuncia la ilusión

---

[223] Cf. *Ética* V, XXII y XXIII.

de la libre voluntad y muestra que "no podemos, por decisión de la mente, hacer nada que previamente no recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra, si no nos acordamos de ella". Ahora bien, el recuerdo implica la memoria, es decir, "concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en la mente según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano"[224], y depende de la conservación de las huellas corporales de los objetos. No hay arrepentimiento sin memoria, ni memoria sin la excitación de una imagen. Por esto Spinoza concluye que "las decisiones de la mente no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo"[225].

Además, sean físicas o mentales, las emociones no tienen una naturaleza intrínsecamente diferente y no exigen separar entre análisis fisiológico y análisis psicológico ni constituir discursos especializados. Spinoza precisa bien que todos los afectos "surgen del deseo, alegría o tristeza, o, más bien, que *no son otra cosa que esos tres afectos*, cada uno de los cuales suele ser llamado de diversas maneras, a causa de sus diversas relaciones y denominaciones extrínsecas.[226] Las múltiples especies de deseo, de alegría y de tristeza se distinguen nominalmente, más que realmente, por-

---

[224] *Ética* II, XVIII, escolio.

[225] *Ética* III, II, escolio.

[226] *Ética* III, definiciones de los afectos, XLVIII, explicación.

que su esencia es fundamentalmente la misma, pero se explica y se nombra de una manera diferente según los objetos a los que se refiera. "(...) las denominaciones de los afectos [destaca Spinoza] corresponden más bien al uso de aquellas que a la naturaleza de éstos"[227]. El principio de denominación y de especificación, en efecto, se basa menos en la diferencia de naturaleza que en la diversidad de las relaciones con los objetos.[228] Así, por ejemplo, "la gula, la embriaguez, la lujuria, la avaricia y la ambición, que no son sino denominaciones del amor o el deseo, y que desarrollan la naturaleza de uno y otro afecto según los objetos a que se refieren. Pues por gula, embriaguez, lujuria, avaricia y ambición no entendemos sino el inmoderado amor o deseo de comer, de beber, de copular, de riquezas o de gloria"[229].

Sin embargo, si las emociones, en su diversidad indefinida, se reducen a una composición o a una derivación del deseo, de la alegría o de la tristeza y no constituyen más que variaciones de esta tríada primaria, hay que señalar que su especificación y su denominación no se efectúan solamente en función de la relación con objetos exteriores, sino también en función de la relación principal con el cuerpo o la

---

227 *Ética* III, definiciones de los afectos, XXXI, explicación.

228 Cf. *Ética* III, LVI: "Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos –como la fluctuación del ánimo–, o derivado de ellos –amor, odio, esperanza, miedo, etc.–, como clases de objetos que nos afectan."

229 *Ética*, III, LVI, escolio.

mente. La referencia al cuerpo o a la mente funciona como un criterio de diferenciación y como un principio de identificación. La unidad de denominación da lugar a una variedad de nombres según el ángulo de análisis físico o mental. El término alegría es más bien reservado a la mente, al punto de ser definido únicamente en relación a ella, en el escolio de la proposición XI de *Ética* III, mientras que el júbilo y la melancolía están referidos al cuerpo. Aunque estas denominaciones sean extrínsecas, considerando que el cuerpo y la mente son una única y misma cosa, no son arbitrarias y sin fundamento, ya que remiten al principio constitutivo del afecto según este aluda a la mente o al cuerpo e involucre el pensamiento o la extensión.

El caso más conocido es el cambio de denominación del amor que el hombre que se comprende y se distingue claramente a sí mismo, experimenta por Dios. Este amor se llama "amor a Dios" (*amor erga Deum)*, cuando se refiere a la mente en relación al cuerpo, y "amor intelectual de Dios", cuando se refiere sólo a la mente. El vocabulario, manifestando la igualdad entre la potencia de pensar de la mente y la potencia de obrar del cuerpo, prohíbe concebirlo como uniforme e indiferenciado, ya que introduce matices en la expresión de ese mismo y único amor, según se perciba bajo dos atributos diferentes. Esta modulación de la formulación en función de la relación con el cuerpo o con la mente reposa en una

denominación extrínseca, como todos los nombres bautismales de los afectos, pero, a pesar de todo, refleja una diferencia intrínseca puesto que la naturaleza de ese amor cambia sensiblemente según el ángulo bajo el que es considerado. El *amor erga deum* y el *amor intellectualis* tienen ciertamente el rasgo común de ser especies de amor, pero el primero se refiere a Dios "en cuanto lo imaginamos como presente"[230], y el segundo afecta a la mente "en cuanto que conocemos que Dios es eterno"[231]. Uno deriva en el modo imaginativo de la presencia de Dios, el otro se basa en la concepción adecuada de su eternidad. Esta diferencia referida al modo de representación de la causa no es indiferente porque afecta la esencia de ese amor, según que esté referido al cuerpo o a la mente. Es lo que Spinoza destaca cuando afirma que "el amor a Dios es el más constante de todos los afectos, y que, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede destruirse sino con el cuerpo mismo. Veremos más adelante cuál es su naturaleza, en cuanto referida sólo a la mente"[232]. Precisará esa naturaleza a lo largo de la proposición XXXIII de *Ética* V, donde va a mostrar que el amor intelectual de Dios es eterno y que es el único amor que posee esa propiedad. El afecto de amor por Dios no tiene, pues, exactamente la misma naturaleza según se refiera al cuerpo o a la mente. Referido al cuerpo, se caracteriza

---

230 *Ética* V, XXXII, corolario.

231 Ibídem.

232 *Ética* V, XX, escolio.

por su constancia, referido a la mente, por su eternidad. "El amor a Dios" es temporal y efímero, muere con el cuerpo, "el amor intelectual" es atemporal y eterno, permanece con la mente. El discurso sobre el amor de Dios admite, pues, variantes según se refiera al cuerpo o a la mente.

Por lo tanto, si el orden y la conexión de las ideas de las afecciones es el mismo que el orden y la conexión de las afecciones del cuerpo, esto no implica que todo afecto refiera al cuerpo y a la mente de la misma manera. Existe una especificidad de cada uno de ellos, de modo que uno puede ser más pertinente que el otro. Si bien el afecto tiene dos caras, no es de una sola pieza; su aspecto físico y su aspecto mental no siempre tienen la misma importancia y no se superponen término a término, según una correspondencia biunívoca. Un mismo afecto puede tener una incidencia diferente y efectos que varían según el ángulo de análisis bajo el que es concebido, ya sea físico, mental o psicofísico. El contento de sí mismo (*aquiescentia in se ipso)*, por ejemplo, involucra a la vez al cuerpo y a la mente, porque se define como una alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar"[233] y se refiere, pues, tanto a la fortaleza física como mental. Sin embargo, según que el acento esté puesto únicamente en su naturaleza psicofísica o en su naturaleza mental, no tiene los mismos contrarios ni por ende los mismos efectos.

233 *Ética* III, definiciones de los afectos, XXV.

"El contento de sí mismo se opone a la humildad, en cuanto por 'contento de sí mismo' entendamos una alegría surgida de que consideramos nuestra potencia de obrar; ahora bien, en cuanto también entendemos por 'contento de sí mismo' una alegría acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión de la mente, en ese sentido se opone entonces al arrepentimiento"[234]. En el primer caso, este afecto viene a contrariar un afecto antagónico pero parecido por su naturaleza psicofísica, la humildad. A la "tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad"[235], el contento de sí mismo opone la alegría que emana de la representación de su potencia física o mental. En el segundo caso, el contento de sí mismo adquiere un matiz totalmente mental, porque remite a la idea de que hemos tomado con total libertad la decisión correcta para actuar y constituye un antídoto, no para la humildad, ya que no contraría en nada nuestras debilidades físicas, sino para el arrepentimiento, esa pasión mental ligada a la representación "de algo que creemos haber hecho por libre decisión de la mente". El monismo spinozista está, entonces, lejos de ser monocorde y monótono; admite el juego en las emociones según que estas sean concebidas *sub specie corporis* o *sub specie mentis.*

Es por esto que la correlación entre la afección corporal y la idea de esa afección, expresada por la

[234] *Ética* III, definiciones de los afectos, XXVI, explicación.

[235] Ibídem, XXVI.

locución adverbial "*et simul*" en la definición III, no se reduce a un sistema de paralelas. El cuerpo y la mente están tomados al mismo tiempo sin tener necesariamente el mismo *tempo.* Su sincronía no tiene nada de lineal y no se acopla con la forma sistemática y mecánica de una replicación idéntica. La locución *"et simul"* puede, entonces, asumir al menos tres significados diferentes: Primero, puede remitirnos al cuerpo y a la mente a la vez, en paridad. Segundo, puede remitir principalmente al cuerpo. Tercero, puede remitir principalmente a la mente.

Estos significados no son estancos y rígidos, puesto que el discurso mixto comporta grados y expresa todos los matices de la paleta que va de la referencia principal y primaria a la mente emocionada por el amor intelectual a Dios, al cuerpo agitado por el placer o torturado por el dolor, pasando por los afectos intermediarios que movilizan más o menos a uno que a otro. Así, un cierto número de afectos que son especies de deseo y de amor, como la gula (*luxuria)*, la embriaguez (*ebrietas)*, la avaricia *(avaritia),* la libídine *(libido)*, se distinguen no solo en función de sus objetos, sino también en función de la manera en la que implican al cuerpo y a la mente. Es evidente que se definen, antes que nada, en relación al cuerpo y a sus necesidades: "La gula es un deseo inmoderado –y también un amor– de comer"[236], la embriaguez

[236] Ibídem, XLV.

"es un deseo inmoderado –y un amor– de beber"[237], la avaricia "es un deseo inmoderado –y un amor– de riquezas"[238], y finalmente, la libídine "es también un deseo –y un amor– de la íntima unión de los cuerpos"[239]. Sin embargo, estos no tienen el mismo estatus que la melancolía, el regocijo, el placer, y el dolor, porque no son expresamente definidos como refiriéndose principalmente al cuerpo. Prueba de ello es que son el objeto de una definición autónoma y distinta al final de la parte III, mientras que, los cuatro afectos referidos manifiestamente al cuerpo, están deliberadamente omitidos o silenciados. Esta diferencia de tratamiento se debe al hecho de que esos afectos sobrepasan sus manifestaciones físicas y no son únicamente de esencia corporal. Spinoza da a entender claramente en la explicación de la libídine que "en términos absolutos, estos afectos no se refieren tanto a los actos mismos de comer, beber, etc., cuanto al apetito mismo y amor de tales cosas". Manifiestan, pues, una apetencia del hombre que excede las determinaciones corporales. El cuerpo, no obstante, parece más solicitado que en los afectos anteriormente definidos como la ambición o la humanidad. En efecto, "el deseo inmoderado de gloria"[240], o el "el deseo de hacer lo que agrada a los hombres, y de omitir lo que

[237] Ibídem, XLVI.

[238] Ibídem, XLVII.

[239] Ibídem, XLVIII.

[240] Ibídem, XLIV.

les desagrada"[241] moviliza más a la mente.

El ejemplo de la gula, la embriaguez, la avaricia y la libídine revela la complejidad de las emociones, y dada la unidad de la mente y el cuerpo, es difícil desentrañar la parte que corresponde a cada uno en la constitución de los afectos. Invita a romper con la concepción simplista de la igualdad entre la potencia de pensar y de obrar, que sería el resultado de una actividad análoga en el cuerpo y en la mente, o el reflejo idéntico que ocurre en cada uno de los modos. No se trata de engañarse con las apariencias, sino de determinar cuál es el principio que opera en el afecto, cualquiera sea su coloración, mental o física.

Así, por ejemplo, pasiones como la conmiseración o la envidia, que parecen reflejar más bien el estado de la mente de aquel que es proclive a afligirse por la desgracia ajena y a celar su felicidad, se arraigan en realidad en el cuerpo porque se basan en la imitación afectiva y nacen del hecho de que observamos a otros reír o llorar. Es lo que se destaca en el escolio de la proposición XXXII de *Ética* III. La experiencia muestra que desde la infancia los hombres "sienten conmiseración por aquellos a quienes les va mal, y envidian a quienes les va bien"[242] por una tendencia a imitar el comportamiento de los otros. "(...) los niños, a causa de que su cuerpo está continuamente como en oscilación, ríen o lloran por el mero hecho de ver reír

241 Ibídem, XLIII.

242 *Ética* III, XXXII, escolio.

o llorar a otros, desean imitar en seguida todo cuanto ven hacer a los demás, y, en fin, quieren para ellos todo lo que imaginan que deleita a los otros”[243]. Este comportamiento mimético depende de determinaciones físicas, porque es causado por las imágenes de las cosas que son “las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras que el cuerpo humano tiene de ser afectado por las causas exteriores y de estar dispuesto para hacer esto o aquello”[244].

La imitación de los afectos es ante todo un fenómeno corporal y supone la observación del comportamiento de los demás y su reproducción espontánea e irreflexiva. Puede dar origen a toda una gama de afectos como la conmiseración o la emulación, según se refiera a la tristeza o al deseo[245], y acompañarse entonces de manifestaciones mentales. La emulación, que “no es sino el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo”[246], no se reduce a un puro mimetismo físico; implica un juicio de valor de lo que es imitado y, por lo tanto, requiere de la mente. Es lo que se destaca en la definición XXX. “El que huye porque ve a los demás huir, o el que siente miedo al ver a los demás sentirlo, o el que, al ver que otro se quema la

---

243 Ibídem.

244 Ibídem.

245 Cf. *Ética* III, XXVII, escolio.

246 *Ética* III, XXVII, escolio.

mano, retira la suya y aparta el cuerpo, como si fuese su propia mano la que se quema, decimos que 'imita' el afecto de otro, pero no que lo 'emula', y no porque conozcamos una causa de la emulación distinta de la causa de la imitación, sino porque el uso ha hecho que llamemos émulo sólo al que imita lo que juzgamos ser honesto, útil o agradable". Para Spinoza, imitación y emulación no tienen una causa diferente, pero la segunda agrega a la primera el deseo consciente de hacer lo mismo, tanto de nuestra parte como de parte del otro, al que le ofrecemos la misma disposición de ánimo. La emulación no se basa únicamente en una determinación corporal sino en una voluntad de hacer lo correcto, presupuesta o real, y nos hace entrar en la esfera mental de la conciencia y de las intenciones. Es, sin dudas, la razón por la que es objeto de una definición formal en la recapitulación final mientras que la imitación de los afectos, aún siendo la piedra angular de las relaciones entre los seres semejantes y su vida sentimental, es dejada de lado y sólo figura al margen de las explicaciones. Esta ausencia de una definición final de la imitación de los afectos se debe, probablemente, al hecho de que concierne principalmente al cuerpo, sus comportamientos y sus reflejos, tal como lo atestiguan los ejemplos de la huida, del temor o de la quemadura. Posee, pues, un estatus análogo al del regocijo o al de la melancolía y se encuentra silenciada por las mismas razones que estos.

Lejos de abrazar la forma de un paralelismo estricto, la igualdad entre la potencia de pensar y la potencia de obrar del cuerpo, adquiere formas sumamente variadas. Spinoza, alternativamente, pone el acento sobre lo que pasa en el cuerpo o sobre lo que pasa en la mente e introduce, a veces, una disimetría que no puede ser expresada por la idea de paralela. Esta alternancia del discurso responde a la preocupación de exhibir únicamente lo que es esencial para controlar los afectos y alcanzar la beatitud. Es importante discernir los casos en los que el análisis del cuerpo es primordial de los casos en los que es superfluo. Si las afecciones exteriores del cuerpo, como el rubor, la palidez o las lágrimas, pueden ser desatendidas porque no sirven para entender los afectos, es importante destacar, en cambio, sus movimientos espontáneos y sus determinaciones para entender que nuestros decretos y nuestras emociones no resultan de una libre voluntad, sino que dependen de la estructura del cuerpo. Proclamando la unidad y la identidad del cuerpo y de la mente, la filosofía de Spinoza piensa sus diferencias de expresión a través de la teoría de los afectos y concibe una igualdad de la potencia de pensar y de obrar que consiste en afirmar la primacía de la mente, haciendo del cuerpo el objeto principal de conocimiento.

CONCLUSIÓN

> "El entendimiento humano, en virtud de su carácter propio, es dado a suponer en las cosas más orden e igualdad de las que encuentra en ellas; y aunque haya en la naturaleza muchas cosas sin concierto y sin igual, el entendimiento, sin embargo, agrega paralelos, correspondencias, relaciones".
>
> Bacon, *Novum Organum*

En definitiva, ¿qué tipo de relación entre la mente y el cuerpo es posible extraer a partir del examen de la concepción spinozista de los afectos? La exploración de la potencia de obrar que opera en los afectos permitió mostrar cómo la unión psicofísica se declina de diversas maneras y concilia una similitud de orden y de principio con una autonomía de expresión del cuerpo y de la mente. La primera lección que hay que aprender consiste, entonces, en descartar cualquier búsqueda de interacción, de influencia o de causalidad recíproca entre la mente y el cuerpo para pensar únicamente en términos de correspondencia y correlación.

Desde este punto de vista, Antonio Damasio tenía razón en afirmar que en Spinoza, "en un sentido estricto, la mente no es causa del cuerpo y el cuerpo no es causa de la mente"[247]. El neurólogo, sin embargo, no

[247] *Spinoza avait raison*, p. 210.

siempre está a la altura de su modelo y a veces le falta rigor, ya que continúa hablando de la emergencia de la mente a partir del cuerpo, del paso de lo neural a lo mental[248], lo cual sería inadmisible para Spinoza. Es verdad que, instintivamente, es muy difícil hacer economía de las categorías de causa y de acción recíproca para pensar las relaciones de la mente y del cuerpo y que la tentación de hacerlas resurgir con otros atavíos es grande. Desde este punto de vista, el estudio del modelo spinozista constituye una excelente barrera contra las tentativas de fundar la relación sobre un sistema de interacción o de influencia que conserva, siempre, un carácter oculto.

Si el modelo spinozista excluye la interacción en provecho de la correlación, no por eso se reduce a un juego de paralelas entre la mente y el cuerpo que expresan la misma cosa bajo dos atributos diferentes. Esa es la segunda lección que ofrece el estudio de los afectos. El modelo spinozista de la unión psicofísica no se basa en un paralelismo, sino en una igualdad. Esta igualdad nada tiene que ver con una uniformidad, puesto que no se puede reducir al tartamudeo de lo mismo y a la repetición mecánica. El examen de los afectos, en cambio, aclara la doctrina de la expresión mostrando que no constituye en absoluto una réplica

---

[248] Cf. *Spinoza avait raison*, p. 191: Hay que entender que la mente emerge de un cerebro, o de un cerebro situado en el cuerpo, propiamente hablando, con el cual interactúa; que, como resultado de la cogitación del cerebro, la mente tiene como fundamento el cuerpo propiamente dicho." Cf. igualmente p. 314, nota 20.

de lo idéntico, en los modos de la extensión y del pensamiento, sino que despliega la riqueza y la variedad de su propia potencia al interior de cada atributo. Hay que resistir, entonces, esta insistencia terca de la mente en ver simetrías y paralelas en todas partes, como lo recordaba Bacon. Si bien no hay una preeminencia de la mente sobre el cuerpo, ello no quita que las prioridades explican que, alternativamente, cada uno de esos modos de expresión ocupe el centro de la escena y eche luz sobre la naturaleza del hombre. Lejos de ser monolítico, el discurso mixto al que da lugar el estudio de los afectos abarca una pluralidad de formas y expresa las variaciones de las relaciones entre el cuerpo y la mente, según jueguen, sucesivamente, un rol predominante o equivalente en la formación de los diversos afectos. La famosa igualdad entre la potencia de pensar y la potencia de obrar del hombre admite, paradójicamente, tratamientos desiguales del cuerpo y de la mente en función del principio constitutivo de los afectos.

Si Antonio Damasio tenía razón al señalar que, en Spinoza, la unidad del cuerpo y de la mente no implicaba una reducción de uno al otro sino que preservaba una diferencia de expresión, se equivocó al presentarla bajo la forma de un paralelismo. Hay que decir a su favor que no es el único que importa abusivamente este esquema en la filosofía de Spinoza. Su error, por otra parte, debería relativizarse porque, habiendo percibido el isomorfismo entre la mente y el cuerpo, Antonio Damasio olvida el esquema para-

lelista para mostrar que, en Spinoza, la prioridad de expresión es atribuida alternativamente al cuerpo y a la mente, en función de la naturaleza de los afectos. “El hecho de situar la mente y el cuerpo en pie de igualdad sólo funciona para la teoría general... Spinoza no duda en privilegiar al cuerpo o a la mente, según las circunstancias”[249]. En efecto, Antonio Damasio tiende a acordarle una primacía al cuerpo y a veces cede a la tentación reduccionista aún defendiéndose de ella; sin embargo percibió las variaciones de discurso y de prioridad que un esquema paralelista no sabría restituir.

¿Qué queda entonces de esa doctrina del “paralelismo psicofísico” que los comentadores le imputan erróneamente a Spinoza? El núcleo de positividad que queda después de la crítica de esta falsa concepción reside, esencialmente, en una correlación necesaria entre la esencia objetiva y la esencia formal. Es innegable que una idea contiene objetivamente todo lo que su objeto contiene formalmente, según el mismo orden y la misma conexión. Esto es verdad tanto de la idea de Dios como de la idea del cuerpo y de cualquier otra cosa. Sin embargo, el examen de la unión del cuerpo y de la mente visto a través del prisma de los afectos, revela que la relación entre una idea y su objeto reviste formas mucho más complejas de lo que el esquema paralelista permite entrever. La identidad de orden y de conexión entre las ideas y las cosas no

[249] *Spinoza avait raison*, p. 214.

debe encubrir la diferencia de expresión propia de los modos de cada atributo. El deslizamiento subrepticio de la afirmación de la identidad de orden a aquella de la identidad de los modos que se encadenan siguiendo una misma conexión, probablemente es responsable en gran medida de la extensión abusiva de la doctrina del paralelismo y de su cortejo de errores. Si no existe más que una sola cosa que produce efectos según un único orden causal, eso no impide que se exprese en una infinidad de maneras, en el caso de Dios, y de dos maneras, en el caso del hombre. Es por esto que las relaciones entre la idea y el objeto obedecen a la vez a una lógica de la identidad y de la diferencia que Spinoza recupera bajo el concepto de igualdad. A pesar de no ser explícitamente definido en la *Ética,* este concepto juega un rol decisivo en la medida en que permite conciliar lo uno y lo múltiple y explica la relación entre las diversas expresiones reducidas a la referencia común de la misma cosa. Dado que el entendimiento spinozista es la potencia de la verdad, sólo queda estimular al autómata espiritual con ideas adecuadas para romper con el paralelismo sucinto y promover una igualdad expresiva de la diversidad modal del cuerpo y de la mente.

Sin dudas, habría sido interesante extender ese modelo de igualdad y clarificar más la relación entre idea y objeto, ampliando las investigaciones sobre la esencia de los afectos a través de un examen del modo en que se expresan en el cuerpo político y lo consti-

tuyen como un individuo, a semejanza del hombre. El Estado, en cuanto cuerpo político, experimenta afectos, ya sea pasivos, como el miedo[250] y la esperanza[251], o activos, cuando provienen de la razón.[252] Así, por ejemplo, las alianzas entre estados se basan principalmente en dos causas: "el miedo a un daño o la esperanza de un beneficio"[253]. "Pero tan pronto una de las dos sociedades pierde esta esperanza o este miedo, recupera su autonomía" [254] de modo que el vínculo de obligación se disuelve. En consecuencia, si un Estado experimenta afectos, el análisis del cuerpo político debería permitir leer en letras grandes, por retomar una metáfora platónica, lo que el cuerpo humano escribe en minúsculas y que la experiencia, tuerta aún, no ha permitido descifrar.

Nos queda por saber, no obstante, si el examen de la naturaleza de los afectos del Estado y el estudio de la correlación entre el cuerpo político y su mente, pueden verdaderamente lanzar una proyección nueva sobre la unión psicofísica. La legitimidad de las conclusiones sobre este tema queda sujeta a la cuestión de saber si, más allá de la simple metáfora, es posible amalgamar el individuo humano y el individuo político. Si la individualidad no es lo propio del hombre,

---

[250] Cf. *Tratado Político*, III, §9 y §12.

[251] Cf. *Tratado político*, III, § 14.

[252] *Tratado político*, III, §14.

[253] *Tratado político*, III, §14.

[254] Ibídem.

es necesario cuidarse del regreso subrepticio de los prejuicios del antropomorfismo y del antropocentrismo, que llevan a apoyar la naturaleza del cuerpo político sobre la del cuerpo humano.

Más allá de una diferencia de grado, existe una diferencia de naturaleza entre la constitución del individuo humano y la del Estado. Al menos es lo que deja entender la formulación problemática de Spinoza al respecto. Mientras que el hombre está constituido por un cuerpo y una mente, según el corolario de la proposición XIII de *Ética* II, el Estado posee un cuerpo y "algo" como una mente. El autor del *Tratado político*, en efecto, no afirma que en el estado los hombres formen un solo cuerpo y una sola mente, sino que *son guiados como por una sola mente*.[255] El carácter

---

[255] El subrayado es nuestro. Esta expresión aparece en varias oportunidades:

-en el cap. II, §16: "Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados *como por una sola mente* (*omnesque una veluti mente ducuntur*)".
-en el cap. II, §21: "...como, además, no se puede conseguir que la multitud se rija *como por una sola mente* (*una veluti mente ducatur*), cual debe suceder en el Estado...".
-en el cap. III, §2: "...el derecho del Estado o supremas potestades, no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta *como guiada por una sola mente* (*quae una veluti mente ducitur*). Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder".
-en el cap. III, §5: "El cuerpo del estado se debe regir *como por una sola mente* (*una veluti mente duci*)".

analógico manifestado por la locución comparativa "como" deja abierta la cuestión de saber si el Estado posee verdaderamente una mente o simplemente algo que se le parece. Existe, pues, una disimetría en la formulación que nos lleva a creer que Spinoza le otorga, sin dudar, un cuerpo al Estado, pero es más reservado cuando se trata de atribuirle una mente. El capítulo III del *Tratado político* corrobora esta disimetría porque allí el Estado está asimilado, sin restricción, a un cuerpo designado bajo el nombre de Ciudad[256], y que obedece a las leyes de formación de los individuos compuestos, explicadas después de la proposición XIII de *Ética* II. El cuerpo político está constituido por una unión de individuos que acuerdan y ponen en común sus fuerzas para tener más derechos. Las partes de ese cuerpo son los hombres, que alternativamente son ciudadanos, mientras disfrutan de los beneficios de la ciudad, y sujetos, en tanto están obligados a obedecer sus leyes[257]. Si bien le atribuye sin reservas un cuerpo al Estado, Spinoza, en cambio, rehúsa atribuirle una mente y se limita a hablar de una cuasi-mente constituida por las leyes y el conjunto del derecho.[258] El problema no es saber si Spinoza asimila realmente el

---

[256] Cf. Cap. III, §1.

[257] Cf. *Tratado político*, III, §1.

[258] Cf. *Tratado político*, IV, §1: "En el capítulo precedente hemos estudiado el derecho de las supremas potestades, el cual viene determinado por su poder, y hemos visto que consiste principalmente en que es como el alma (mens) del Estado, por la que todos deben ser guiados."

Estado al individuo humano o si recurre a una simple analogía, como se hace a menudo, porque este ángulo de análisis sitúa abusivamente en el mismo plano al cuerpo y a la mente, mientras que son tratados de un modo distinto. El problema de la analogía concierne sólo a la mente, ya que va de suyo que el Estado posee un cuerpo. En estas condiciones, se plantea la cuestión del valor del famoso "*veluti*" a propósito de la mente.

La reserva que introduce, sin dudas, no significa que no hay una idea del cuerpo político y que el esquema de la formación del Estado esté fundado en una simple analogía con la constitución del individuo humano. Más bien expresa el hecho de que el término *mens* califica más la idea del cuerpo humano que la idea del cuerpo político. Spinoza parece rechazar el uso de la palabra "mente" para otros individuos que no sean el hombre. Prueba de ello es que, cuando proclama que hay en Dios una idea de todas las cosas y especialmente una idea de todos los cuerpos, no quiere decir que todos los cuerpos poseen una mente, sino que todos están animados a distintos niveles.[259] Prefiere hablar de seres "animados" más que de seres "provistos de mente". El hecho de conferirle al Estado

---

259 *Ética*, II, XIII, escolio: " Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa."

"una sola mente" es parte de esta reserva, de modo que la atribución irrestricta de una *mens* es sólo para el hombre. Esto no invalida la posibilidad de investigar respecto de la relación de igualdad entre el cuerpo del Estado y su idea o la relación entre los cuerpos de otros individuos de la naturaleza y su idea, ya que Spinoza afirma que existen propiedades comunes y que "todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa"[260], pero esto no puede calificar con propiedad la unión psicofísica en el hombre. Aunque las investigaciones sobre los afectos del Estado prometan nuevas temáticas e iluminen bajo una nueva luz la potencia de obrar, no sería legítimo aplicar sistemáticamente a la unión psicofísica y a las relaciones entre la idea y su objeto, tal como están definidas en la parte II de la *Ética*, las conclusiones que valen para el individuo estatal. La lente de aumento corre el gran riesgo de deformar y ocultar esa unión que pretende revelar. Por eso, es preferible limitarse al examen de los afectos de los hombres para determinar la naturaleza de la unión psicofísica y de la igualdad entre la potencia de actuar del cuerpo y la potencia de pensar de la mente.

Reflejos instantáneos de la potencia de actuar del hombre, los afectos atestiguan sus variaciones y su mayor o menor perfección en función del carácter adecuado o inadecuado de la causa que los produce. La

[260] *Ética*, II, XIII, escolio.

perfección humana se manifiesta en su más alto grado a través de los afectos activos fundados en la razón y en la ciencia intuitiva; ella disminuye, por el contrario, en función de la debilidad de las aptitudes corporales que encuentra su apogeo en la muerte. Mientras que la muerte anuncia el fin de las afecciones del cuerpo, la *fortitudo* y sus dos especies, la firmeza y la generosidad, constituyen la piedra angular de la libertad spinozista. La potencia de actuar del cuerpo y de la mente nunca es tan fuerte como cuando adquiere la forma del amor a Dios, que es un afecto eterno.

Así, las tres expresiones física, mental, y psicofísica de la potencia de obrar, se reducen a variaciones en torno a esa parte de eternidad que le corresponde a cada uno en proporción a su esfuerzo por perseverar en el ser. Como señala Alain, "hay algo eterno en cada uno, y eso es propiamente uno mismo. Intenten tomar esta potencia que les es propia, en esos instantes felices en los que uno es uno mismo, en los que uno se traduce entero en la existencia, por una colaboración feliz entre las cosas y los hombres. Los tontos dirán que esta felicidad les es ajena; pero el sabio comprenderá, tal vez, que en esos momentos de potencia él es propiamente él mismo"[261].

[261] *Spinoza*, p. 170.

BIBLIOGRAFÍA

I) Obras de Spinoza:

Ediciones de referencia:

-En latín y holandés: *SPINOZA*: *Opera,* Edición Carl GEBHARD, 4 volúmenes, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbutchhandlung.

-En francés: *SPINOZA*: *Œuvres,* traducción y notras de Charles APPUHN, nueva edición revisada y corregida según la edición de Heidelberg, 3 volúmenes, Paris, Garnier.

Textos de referencia:

Ethique, traducción de Pautrat, Seuil.

Traité théologico-politique, traducción de Lagrée y Moreau, PUF.

Traité politique, traducción de Appuhn, GF.

Traducciones francesas de la *Ética*:

SPINOZA, *Ethique*: traducción de Emile Saisset, Paris, Charpentier, 1842.

SPINOZA, *Ethique*: traducción de Henri de Boulainvilliers, Paris, A. Colin, 1907.

SPINOZA, *Ethique*: traducción de Charles Appuhn, Paris, Garnier (retomada igualmente en Garnier-Flammarion).

SPINOZA, *Ethique*: traducción de André Guérinot, Paris, Editions d'art E. Pelletan, 1930.

SPINOZA, *Ethique*: traducción de Roland Caillois, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954.
SPINOZA, *Ethique*: traducción de Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988.

II) Comentarios generales:

F. ALQUIE: *Le rationalisme de Spinoza,* Paris, P.U.F.,»Epiméthée», 1981.
G. BOSS: *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité,* Zürich, Editions du grand Midi, 1982.
L. BOVE: *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996.
E. BREHIER: *Histoire de la philosophie,* t.II, Paris, P.U.F., 1928-38-81, «Spinoza», p.139-175.
A. R. DAMASIO: *Spinoza avait raison, joie et tristesse, le cerveau des émotions,* Odile Jacob, 2003.
V. DELBOS: *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1926.
— *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozism*e, Lille, Presse de l'Université de Paris Sorbonne, 1990.
G. DELEUZE: *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, les éditions de Minuit, 1968.
— *Spinoza, Philosophie pratique,* Paris, les éditions de Minuit, 1981.
M. GUEROULT: *Spinoza*, t. I, *Dieu*, Paris, Aubier, 1968 ; t. II, *L'âme* , Paris, Aubier, 1974.
C. JAQUET: *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, éditions Kimé, 1997.
— *Spinoza ou la prudence*, Paris, éditions Quintette, 1997.

H. LAUX: *Imagination et Religion chez Spinoza,* Paris Vrin, 1993.
A. LECRIVAIN: «Spinoza et la physique cartésienne», *Cahiers Spinoza* I et II.
P. MACHEREY: *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1978.
— *Introduction à l'Ethique de Spinoza, I, II, III, IV, V,* Paris, P.U.F., 5 vol.
A. MATHERON: *Individu et communauté chez Spinoza,* Paris, Minuit, 1969.
— *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza,* Paris, Aubier, 1971.
— *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)* Paris, Vrin, 1986.
H. MECHOULAN: *Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, P.U.F. 1990.
O. MEINSMA: *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983.
F. MIGNINI: *Introduzione a Spinoza,* Roma-Bari, Laterza, 1983.
— «Sur la genèse du *Court Traité*: L'hypothèse d'une dictée originaire est-elle fondée ?», *Cahiers Spinoza* 5, p. 147-165.
L. MILLET: *Pour connaître la pensée de Spinoza*, Paris-Montréal, Bordas, 1970.
R. MISRAHI: *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris-Londres-New York, Gordon and Breach, 1972.
— *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza,* Ed. Synthélabo, «Les empêcheurs de penser en rond», 1992.

— *Spinoza. Un itinéraire du bonheur par la joie*, Paris, Jacques Grancher, 1992.
J. MOREAU: *Spinoza et le spinozisme*, Paris, P.U.F. Q.S.J n°1422, 1971.
P. F. MOREAU: *Spinoza*, Paris, Seuil, coll. «Ecrivains de toujours», 1975.
— *L'Expérience et l'éternité,* P.U.F 1994.
L. MUGNIER-POLLET: *La philosophie politique de Spinoza,* Paris, Vrin, 1976.
C. RAMOND: *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, 1995.
— *Spinoza et la pensée moderne, Constitutions de l'objectivité*, L'Harmattan, 1998.
B. ROUSSET: *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin, 1968.
A. TOSEL: *Spinoza et le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984.
P. VERNIERE: *Spinoza et la pensée française avant la révolution,* Paris, P.U.F., 1954.
A. WOLFSON: *The philosophy of Spinoza,* two volumes in one, Cambridge Masachusetts-London, Harvard University Press, 1962.
— *Philo, foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam,* Cambridge, Harvard University Press, 1940.
E. YAKIRA: *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et Leibniz*, Editions du Grand Midi, 1989.

Y. YOVEL: *Spinoza et autres hérétiques,* Paris, Seuil, 1991.
S. ZAC: *La morale de Spinoza,* Paris, P.U.F., 1959.
— *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, P.U.F., 1965.
— *Philosophie, Théolologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979.
F. ZOURABICHVILI: *Spinoza une physique de la pensée*, PUF, 2002.
— *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, PUF, 2002.

III) Revistas:

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, tome 51, cahier 1, janvier-mars 1988: «Les premiers écrits de Spinoza».
CAHIERS SPINOZA, Editions Réplique, Paris
-n° 1, été 1977.
-n° 2, printemps 1978.
-n° 3, hiver 1979-80.
-n° 4, hiver 1982-83
-n° 5, hiver 1984-85.
-n° 6, printemps 1991.

LES ETUDES PHILOSOPHIQUES
-n° consacré à Spinoza, Juillet-septembre 1972.
-n° 4 octobre-décembre 1987. P.U.F.: «Spinoza».
GROUPES DE RECHERCHES SPINOZISTES. Travaux et Documents, Paris, Presses de l'université de Paris Sorbonne.

-2: «Méthode et Métaphysique».
REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, 31e année, n° 119-120, 1977.
REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER, -n° 167, 1977: «Spinoza (1632-1677)».
-n° 2, avril-juin 1986: «Descartes Spinoza.»
PHILOSOPHIQUE 1998 «SPINOZA», Kimé.

IV) Comentarios sobre los afectos:

S. ANSALDI: *Spinoza et le baroque, Infini Désir, Multitude*, Kimé, (cf. c. IV y V, la puissance du désir).
L. BOVE: *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996. (cf. les ch. I, III, IV V, VII, VIII).
N. ISRAEL: *Spinoza Le temps de la vigilance*, Payot, 2001, (cf. ch. V à XI).
P. MACHEREY: *Introduction à l'Ethique III de Spinoza, la vie affective*, PUF.
R. MISRAHI: *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon and Breach, 1972.
P.-F. MOREAU: *L'expérience et l'éternité,* Puf 1994, (Cf. II, c. 3: Les champs de l'expérience: les passions).

Obras colectivas:

Foritude et servitude, Lectures de l'Ethique IV de Spinoza, bajo la dirección de C. Jaquet , P. Sévérac y A. Suhamy, Kimé, 2003.
***Spinoza et les affects*:** bajo la dirección de F. Brugère y P.F. Moreau, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1998.

Desire and Affect, Spinoza as a psychologist , editado por Yovel, Little Room Press, New York, 1999.
Puissance et impuissance de la raison, coordinado por C. Lazzeri, Puf, 1999.

Artículos:

J. M. BEYSSADE: "De l'émotion intérieure chez Descartes, à l'affect actif spinoziste", *Spinoza Issues and Directions*, Curley et Moreau édit. Brill, p. 176-190.
"Sur le mode infini immédiat dans l'attribut de la pensée", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 1, Janvier-mars, 1994.
A. MATHERON: "Passions et institutions chez Spinoza", in *La Raison d'Etat : politique et rationalité*, editada por C. Lazzeri y D. Reynié, Puf, 1992.
"L'indignation et le *conatus* de l'Etat spinoziste", en *Puissance et ontologie,* editada por M. Revault d'Allonnes y H. Risk, Kimé.
"L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'*amor erga Deum"*, en *Les études philosophiques*, Puf, Avril-juin 97.
P. F. MOREAU: "Métaphysique de la gloire", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1994.
L. C. RICE: "Emotion, Appetition and *Conatus* in Spinoza", *Revue internationale de philosophie*, n° 119-120, 1977, p. 101-116.
J. SAADA: "Le corps signe, ordre des passions et ordre des signes: une économie du corps politique", en *Spinoza et la politique,* bajo la dirección de H. Giannini, P. F. Moreau, P. Vermeren, L'Harmattan, 1997.

B. TIMMERMANS: "Descartes et Spinoza: de l'admiration au désir", en *Revue internationale de philosophie*, vol. 48, 1994.
G. TOTARO: "Acquiescientia dans la cinquième partie de l'*Ethique* de Spinoza", *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, n° 1, Janvier-mars.
S. H. VOSS: "How Spinoza enumerated the affects", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n° 63, 1981, p. 167-179.

ÍNDICE

Impreso por Editorial Brujas
febrero de 2014 • Córdoba–Argentina